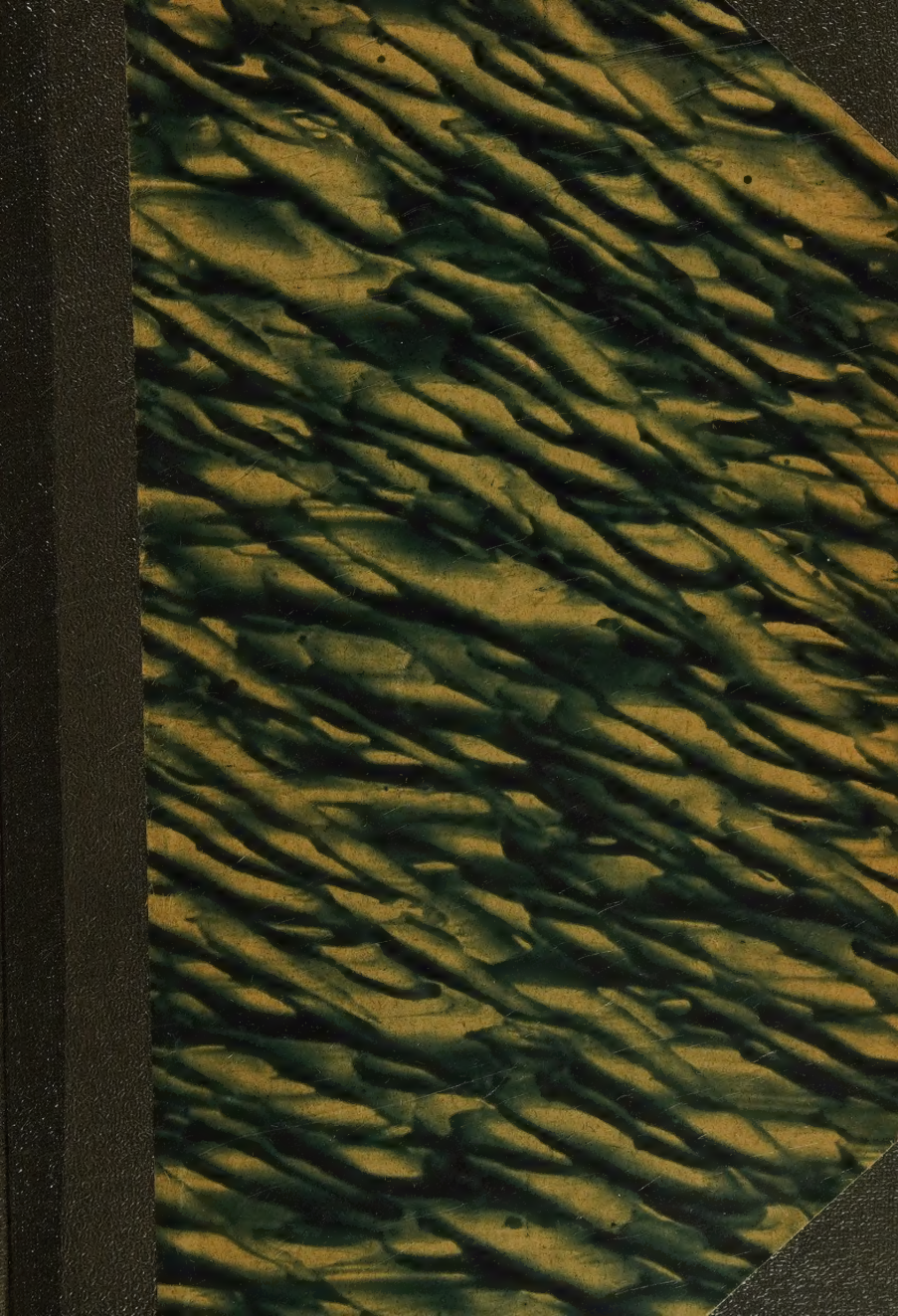

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/histoiredelaphil0000dbar

Ex libris
Provinciae Romanae

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

NIHIL OBSTAT :

Insulis, Die 9ª Januarii 1922,

L. MAHIEU,

Doctor Sacræ Theologiæ.

IMPRIMATUR :

Constantiis, Die 13ª Januarii 1922,

† JOSEPHUS,

Episcopus Constantien. et Abrincen.

NIHIL OBSTAT :

Constantiis, Die 8ª Decembris 1926,

P.-M. PÉRIER,

Vic. gen.

IMPRIMATUR :

Constantiis, Die 12ª Decembris 1926,

† THEOPHILUS-MARIA,

Episcopus Constantien. et Abrincen.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

Ex libris
Provinciae Romanae

PAR

D. BARBEDETTE, P. S. S.
Professeur au Grand Séminaire de Coutances

CINQUIÈME ÉDITION

Revue et augmentée

AVEC TABLE ONOMASTIQUE

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

PARIS

BERCHE ET PAGIS, LIBRAIRES

69, RUE DE RENNES, 69

—

1929

(Droits réservés)

DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIA SCHOLASTICA

AD MENTEM S. THOMÆ AQUINATIS EXPOSITA
ET RECENTIORIBUS SCIENTIARUM INVENTIS APTATA
NECNON INSTRUCTA CONTRA KANTISMUM ET MODERNISMUM

EDITIO 40a

RECOGNITA PENITUS ET PERPOLITA

2 vol. in-18 . . . . . **16 fr.**

ET

COURS DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

D'APRÈS LA PENSÉE D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS

Traduction en français du Manuel latin

PAR **MM. A. FARGES** ET **D. BARBEDETTE**

Douzième édition

entièrement refondue avec Index alphabétique

2 vol. in-18. . . . . **16 fr.**

(Majoration temporaire)

Manière d'enseigner la Philosophie Scolastique

Brochure in-8. . . . . **2 fr. 25**

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

L'*Histoire* générale *de la Philosophie* que nous présentons au public, condensée en un seul volume, doit servir, dans notre pensée, d'utile complément au *Cours de philosophie scolastique* que nous avons composé, avec la haute collaboration du vénéré Mgr Farges, et que la faveur des Séminaires de France et de l'étranger a porté à la *40*e édition. Le lecteur y trouvera sur chaque philosophe, sur son école ou son système, sur chaque phase ou période philosophique, d'abord un bref *historique*, puis un exposé *doctrinal*, enfin une appréciation *critique*. Tel a été le dessein de l'ouvrage et le plan que nous avons suivi : nous l'avons même souligné par la différence des caractères typographiques.

*
* *

Il y a longtemps que nous avons commencé nos lectures à cette fin, nous reportant aux plus lointaines origines sans oublier, comme d'autres historiens, les Pères de l'Eglise. Depuis plus de vingt-cinq ans, nous consacrons tous nos loisirs à la préparation d'un Manuel qui nous paraît d'une souveraine importance dans l'enseignement. Le moment nous a semblé venu de l'écrire et de faire le bilan des résultats acquis aujourd'hui à l'histoire.

Il est superflu, en effet, de dire que notre œuvre a été grandement facilitée par les recherches historiques du siècle dernier. Descartes ne voulait même pas savoir « s'il y avait des hommes avant lui ». Son exemple n'a pas été contagieux. Depuis seulement cent années, l'histoire de la pensée humaine a été scrutée dans tous les sens et à la grande *Histoire critique de la Philosophie* de J. Brucker sont venues s'ajouter des centaines d'études historiques, la magnifique histoire de la Philosophie du cardinal Gonzalez, l'histoire de la Philosophie médiévale par M. de Wulf, qui a renouvelé le sujet, la Collection des Grands Philosophes et tant d'autres monographies. A tous nous devons beaucoup : nos devanciers ont mis hors de discussion des points nombreux de l'histoire des idées et poli plus d'une pierre de l'édifice que nous avons construit.

*
* *

Nous offrons ce travail à toutes les intelligences cultivées, à tous ceux qui s'intéressent au développement de la pensée

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

philosophique, spécialement aux élèves de nos Collèges ecclésiastiques ou de nos Grands Séminaires et aux jeunes étudiants de nos Facultés.

La philosophie les a fait profondément réfléchir, souvent même les a passionnés. Comment achever son étude sans en lire l'histoire, sans connaître les grands penseurs de l'humanité et leurs œuvres ? Une science qui ignore son passé est une science incomplète. L'histoire est un magistral enseignement, en philosophie surtout où elle montre avec évidence que, si l'erreur est multiple et toujours renaissante, la vérité est une et occupe une place centrale, loin des théories ennemies qui pullulent et s'agitent sur ses frontières.

Aussi, dans tous les grands Instituts, l'histoire de la philosophie vient toujours couronner l'étude de cette science. A Rome, au Collège Angélique comme à l'Université Grégorienne où le cours de philosophie se prolonge pendant trois ans, la troisième année fait une large place à l'histoire de la philosophie. La troisième année seulement : c'est après l'étude de la philosophie en elle-même et quand on est muni d'un critérium sûr que l'on peut, sans crainte de s'égarer, parcourir le dédale des systèmes philosophiques et, avec une vraie jouissance, séparer le grain de la paille, l'or du faux métal.

*
* *

Pour nous, ce critérium a été la philosophie thomiste. On s'en apercevra vite en parcourant ces pages, et nous n'avons pas besoin de le rappeler aux lecteurs de notre *Cours de Philosophie scolastique* qui, en 1914, fut trouvé entièrement conforme aux vingt-quatre thèses thomistes, approuvées par la S. Congrégation des Etudes. Mais peut-être certains seront-ils surpris et choqués de voir les philosophes, vers lesquels vont leurs sympathies, appréciés en fonction d'un système fort différent du leur.

A tous nous avons voulu rendre justice ; à tous nous avons accordé une place proportionnée à leur mérite ou à leur célébrité. Seulement nous estimons que, la vérité philosophique se trouvant comme condensée dans le thomisme, nous faisions œuvre de loyauté et de saine critique en l'adoptant comme mesure et règle de nos jugements. Et nous partageons pleinement ce sentiment d'un éminent thomiste contemporain : « Le monde a mis six siècles à comprendre que d'avoir fait S. Thomas et d'avoir donné aux hommes

cette lumière, c'est peut-être le charisme le plus merveilleux dont Dieu ait gratifié son Eglise depuis les temps apostoliques. Soyons fidèles à S. Thomas comme à une grâce de Dieu. » (M. J. Maritain, *Antimoderne*, p. 143.)

*
* *

Notre intention a été de donner un guide sûr à la jeunesse contemporaine et de mettre entre ses mains le fil conducteur qui, l'orientant vers le thomisme, l'empêche de s'égarer et lui permette de côtoyer sans péril les abîmes. Avons-nous réussi ? Le savant professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université catholique de Lille, M. Léon Mahieu, chargé officiellement d'examiner notre manuscrit — *et qui a été aussi le reviseur très attentif des épreuves de l'édition présente* — en a donné spontanément l'assurance dans les termes suivants :

« *Il m'est très agréable de vous dire tout le bien que je pense de votre belle et grande* Histoire de la Philosophie. *Votre information très étendue vous fait exposer les théories des écoles les plus différentes et vous montrez de façon ingénieuse et utile leur succession et leur enchaînement. Vous connaissez beaucoup de choses et vous les présentez de façon claire, bien concise. J'admire la précision et la plénitude de votre texte. Votre ouvrage en résume une quantité d'autres, même parmi les plus modernes, et il se distingue par des qualités pédagogiques qui lui permettront de rendre d'excellents services à ceux qui l'étudieront, en particulier aux élèves des Séminaires. Il leur sera d'autant plus précieux qu'il étudie la philosophie dans ses rapports avec le dogme et cette conception est vraiment celle de l'Eglise.* »

*
* *

Une telle appréciation nous apporte pleine sécurité. Nous n'avons pas pourtant la naïve prétention d'avoir réalisé la perfection du genre. Beaucoup d'améliorations restent possibles : les observations et les bienveillantes critiques de nos lecteurs nous serviront, s'il plaît à Dieu, à rendre ces pages, non pas plus nombreuses, mais plus compréhensives, plus suggestives et plus nuancées, en un mot, plus définitives et plus vraies.

Coutances, 21 novembre 1922.

NOUVELLE ÉDITION

Une table des auteurs cités, la revision de la bibliographie, une exposition plus complète de la philosophie du XIX^e^ *siècle : telles sont les principales améliorations apportées à cette nouvelle édition. La table onomastique nous était demandée de toutes parts : dressée sur vingt-six colonnes contenant ensemble plus de douze cents noms, elle rendra, pensons-nous de grands services. Quant à la bibliographie, elle a été notablement enrichie et son histoire mise au point de l'érudition la plus récente : provisoire encore, elle est, au fur et à mesure des découvertes, toujours à reviser, surtout en ce qui concerne les temps éloignés et spécialement le moyen âge. La fin du* XIX^e^ *siècle est plus près de nous, trop peut-être, mais, après déjà un quart du siècle nouveau, nous avons pensé pouvoir en exposer sommairement la philosophie et porter sur elle une appréciation — sans nous avancer beaucoup plus cependant, car, à notre avis, pour bien juger le passé, il faut entre lui et nous la perspective de la distance. Nous nous arrêtons, dans l'ensemble, à l'aurore du* XX^e^ *siècle.*

Par ailleurs et sauf, comme il convenait, une revue attentive de notre texte pour y introduire çà et là les précisions nécessaires, les nuances désirables et les justes proportions, nous n'avons rien changé à la première édition de notre Histoire : l'accueil si favorable qu'elle a reçu généralement nous le défendait. C'est donc, avec l'identité de la méthode, le même esprit qu'on y retrouvera de la première page à la dernière, le même critérium thomiste, une égale franchise de jugement et de critique, la même indépendance enfin dans les positions prises dès le début. Vaine nous paraît une histoire de la philosophie qui se contenterait d'enregistrer des idées ou des systèmes d'idées, sans faire entre elles aucune discrimination. La nôtre veut être une norme directive vers la vérité philosophique, vers le thomisme.

Coutances, 21 novembre 1926.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

L'histoire comprend trois époques successives : les temps *anciens*, les temps *nouveaux* avec le christianisme et, depuis la Renaissance, les temps *modernes*. La division est classique : nous la suivrons dans cette *Histoire de la philosophie*[1].

PREMIÈRE ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

1. Division de la Philosophie ancienne. — Il y a lieu de distinguer, dans l'antiquité, trois mouvements philosophiques d'inégale importance. — Le premier, et le plus ancien, s'est déroulé dans les vastes régions de l'Asie ; c'est un courant d'idées plus morales et religieuses que philosophiques et il est connu sous le nom de philosophie *orientale*. — Le second et le plus important a la Grèce pour théâtre principal; spéculation rationnelle, qui s'étend aux plus hauts problèmes, la *philosophie grecque* porte à son apogée l'effort de la pensée antique. — Le troisième, enfin, qui comprend plusieurs mouvements secondaires, aboutit à une philosophie *composite*, sorte de fusion de la philosophie orientale et de la philosophie grecque, l'une et l'autre largement répandues dans l'empire romain, à Rome, en Orient et particulièrement à Alexandrie : on peut l'appeler *gréco-romano-orientale*.

Nous donnons, d'abord, en un tableau, l'ordonnance et la synthèse de ces trois périodes.

1. Consulter, — après les *Œuvres* des Philosophes, analysées dans cette Histoire : — **Brucker**, *Historia critica philosophiæ*, 6 vol. in-4°, 1741 ; — les *Histoires de la Philosophie* de **Tennemann**, **Ritter**, **Cousin**, **Michelis**, **Weber**, **Ueberweg** et du **card. Gonzalez** ; — de **Gérando**, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804 ; — **Nourrisson**, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hégel*, 1867, etc., etc., — enfin les ouvrages spéciaux qui seront cités successivement dans les diverses périodes et pour chaque philosophe.
N.-B. Les auteurs et ouvrages cités ne sont pas pour autant recommandés.

PHILOSOPHIE ANCIENNE

Orientale.

I. Sagesse des Anciens Peuples.

1. Livres sacrés : tradition religieuse.
2. Notion de Dieu.
3. » du monde.
4. » de l'âme.
5. » de la morale.

II. Philosophes de l'Orient.

1. En Perse : *Zoroastre.*
2. Dans l'Inde : *Jaïmini*, etc... / *Gotama*, etc... / *Bouddha.*
3. En Chine : *Lao-tseu* et *Confucius.*

Grecque.

I. Phase antésocratique.

1. Ecole *naturaliste* d'Ionie.
2. Ecole *mathématique* d'Italie.
3. Ecole *idéaliste* d'Elée.
4. Ecole *atomistique* d'Abdère.
5. Les Ecoles à Athènes : *Eclectiques.* / *Sophistes.*

II. Phase socratique.

1 *Socrate.*
- *a.* Sa vie.
- *b.* Sa doctrine.
- *c.* Ses disciples : grands et demi-socratiques.

2 *Platon.*
- *a.* Sa vie et ses ouvrages.
- *b.* Sa philosophie.
- *c.* Mérites et défauts.

3 *Aristote.*
- *a.* Vie et ouvrages.
- *b.* Analyse de sa philosophie.
- *c.* Jugement sur Aristote.

III. Phase postsocratique.

1. Le Pyrrhonisme.
2. Le Stoïcisme.
3. L'Epicurisme.
4. La Nouvelle Académie.
5. Continuation de l'école du Lycée.

Gréco-romano-orientale.

I. Gréco-romaine.

1. Le scepticisme des Romains.
2. Le stoïcisme romain.
3. L'épicurisme romain.
4. L'école académique à Rome.
5. L'école péripatéticienne à Rome.

II. Gréco-orientale.

1. L'Ecole gréco-juive : *Philon.*
2. Le Gnosticisme : Ecole dualiste. / Ecole panthéiste.
3. Le Néo-pythagorisme.

III. Gréco-alexandrine : le néo-platonisme.

1. Le Néo-plat. philosophique : *Plotin.*
2. Le Néo-plat. mystique : *Jamblique.*
3. Le Néo-plat. encyclopédique : *Proclus.*
4. Le Néo-plat. aristotélicien : *Porphyre.*

PREMIÈRE PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE ORIENTALE[1]

2. Les hommes primitifs. — « Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là, dit Cousin, la philosophie a commencé[2]. » C'est à l'origine de l'homme qu'il faut chercher les premières vérités philosophiques et le berceau de la philosophie.

Les premiers hommes, en effet, n'étaient pas les descendants perfectionnés d'une race animale qu'une lente évolution aurait amenée à ce degré de développement organique et intellectuel qui caractérise l'humanité. Ils n'étaient pas ces sauvages solitaires qu'une fausse science nous montre errants dans les forêts et dénués de toute moralité. Ni l'histoire ni la préhistoire ne justifient les théories audacieuses des transformistes ou celles de Hobbes et de Rousseau. Les vrais primitifs, ce furent ces hommes préhistoriques, dont on retrouve çà et là les vestiges ou les restes : ce sont aujourd'hui ces peuplades restées au premier stade de la civilisation, comme les Pygmées d'Afrique, les Négritos d'Asie ou d'Océanie et les Fuégiens de l'Amérique du Sud[3]. Or, partout et dès l'origine, les hommes ont constitué des familles, et les familles des tribus en possession de vérités morales, religieuses et sociales. — Ces vérités, transmises de bouche en bouche, puis conservées dans les livres sacrés, constituèrent ces *traditions* primitives, d'autant plus pures, au dire des Anciens, qu'on remontait plus loin vers les origines.

D'après la Genèse, voici, en fait de pensées philosophiques, le trésor commun des premiers hommes[4]. — 1. La sagesse divine est la règle suprême de la *raison* humaine. — 2. Il n'y a qu'un *Dieu*, qui a tout créé, et gouverne toutes choses par sa Providence. — 3. Le *monde* a été tiré du néant par voie de création. — 4. L'*homme*, créé à son tour, est le résultat de l'union de l'âme et du corps. — 5. Le *mal* ou le péché n'a d'autre origine que la révolte de la créature contre la loi de Dieu, en qui est renfermé tout l'ordre moral.

1. Consulter : **Biblia sacra** ou **Vetus Testamentum**, Les **Livres sacrés** des Anciens ; — **Maspéro**, *Bibliothèque égyptologique* ; — **P. Lagrange**, O. P., *Etudes sur les religions sémitiques*, 1903 ; — **Lenormant**, *Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient*, 1868 ; — **Gobineau**, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, 1865 ; — **René Grousset**, *Histoire de la Philosophie orientale*, 1922, etc. etc. — 2. **Cousin**, *Introd. à l'Hist. de la Phil.*, leç. 1re, p. 19. — 3. **Etudes**, 20 oct. 1922, p. 152. — 4. **Huby**, *Christus, manuel d'histoire des religions*, 1912, c. 2.

Mêmes croyances — d'après les découvertes archéologiques — chez les premiers représentants de l'humanité, qui ensevelissaient leurs morts comme nous, et — au témoignage véridique des missionnaires chez les primitifs qui gardent ces vérités cachées sous une couche de magie et de superstitions : croyance en un Maître suprême, en un monde invisible et aux esprits, dépendance de l'homme, âme et survie, morale et conscience... [1].

Ajoutez à ces notions strictement philosophiques le souvenir d'une certaine *déchéance* de la nature humaine et l'espérance de la voir, réparée par le rite des sacrifices, renaître à une vie immortelle et divine [2] ; ajoutez encore la science des *écritures* qui apparaissent constituées dès les premières dynasties égyptiennes, certaines connaissances *artistiques* capables de produire de véritables chefs-d'œuvre [3] et une *langue* remarquable par sa simplicité et sa clarté ; vous aurez reconstitué ainsi l'ensemble du trésor intellectuel dont l'humanité paraît en possession aux origines les plus reculées.

Sans doute, ces **vérités** ne sont pas le fruit d'une libre recherche de la raison : elles ont été **enseignées** par Dieu au premier homme, comme, aujourd'hui, entrées dans le domaine de la philosophie moderne, elles sont transmises aux jeunes générations. Leur **origine** ne change pas leur **nature** : la plupart sont des vérités proportionnées à l'intelligence humaine, des vérités intelligibles et en soi **philosophiques**. La pleine possession de ces vérités, voilà l'**état primitif** de l'humanité. Il importait, au point de vue historique, de le constater pour se faire une idée juste des **progrès** de l'esprit humain.

Division. — Entre la révélation d'où elle est partie et la libre recherche, propre à la philosophie, la raison a parcouru une longue *période intermédiaire*, celle de la pensée revêtue des traditions primitives et les modifiant de mille manières. Y eut-il recul alors ou progrès ? Nous allons l'examiner, d'abord, chez les *anciens peuples* pendant vingt siècles, puis, vers le v[e] avant J.-C., chez les premiers *philosophes* de l'Orient.

1. **Mgr Le Roy**, *La Religion des Primitifs*, 1909 ; — **Huby**, *Christus*, c. 14. — 2. **Servius**, *ad Æneid.* III, 168. — 3. Cf. **P. Hilaire de Barenton**, O.M.C., *Le Mystère des Pyramides*, 1923, p. 66.

§ I. — SAGESSE DES ANCIENS PEUPLES.

3. Les Livres sacrés et la philosophie religieuse des Anciens.

— Il y a moins d'un demi-siècle, on n'avait sur elle d'autres sources d'information que les écrivains ou compilateurs des quatre ou cinq derniers siècles avant notre ère. On s'en référait aux *Histoires* d'Hérodote († 425 av. J.-C.), surnommé le père de l'Histoire, aux *Fragments* [1] de Bérose (né vers 330 à Babylone), aux *écrits* de Manéthon (en Egypte, au IIIe s.), aux *Commentaires* de J. César pour la religion celtique, etc. Mais, comme tous ces écrivains ont vécu à une époque de décadence, ils ont raconté la philosophie religieuse de leur siècle plutôt que celle des siècles anciens. — Les découvertes, qui se sont multipliées depuis cinquante ans, ont heureusement ouvert une nouvelle source d'information. Ce sont les contemporains qui nous exposent aujourd'hui la philosophie religieuse ou profane des vingt et quelques siècles qui ont précédé notre ère : nous allons les consulter.

Fait remarquable, les plus anciens peuples ont leurs *livres sacrés*, à l'imitation des Hébreux, dont la Bible est un livre à part et vraiment divin. — Telle est la prétention des Phéniciens eux-mêmes, pour qui SANCHONIATHON, dont la personnalité ne laisse pas de doute [2], est un autre MOÏSE : n'a-t-il pas composé, en se servant des stèles longtemps demeurées dans les sanctuaires, le livre sacré des *Coutumes* ou *Lois des Tyriens* ?

Les témoins les plus anciens sont en Egypte et en Chaldée et remontent aux 21e et 24e siècles avant J.-C. — En Egypte et pour la philosophie religieuse, la principale source d'informations est le *Livre des Morts* dont les pyramides d'Ounas, de Pépi 1er et de Pépi II nous offrent des copies, datant du 24e siècle avant notre ère. Ces copies, en beaucoup de points, diffèrent totalement des plus récentes et sont témoins d'une doctrine bien plus élevée : aussi Maspéro leur donne-t-il un nom spécial, le *Rituel des Morts* [3]. Pour la philosophie profane, le témoin le plus caractérisé est constitué par les célèbres *maximes de Ptah-Hotep*, dans les *Leçons* adressées à son fils, au temps des 3e et 4e dynasties égyptiennes, vers 2500 av. J.-C. [4]. — Non moins riche et presque aussi ancienne est la littérature chaldéenne, gravée sur les briques, les stèles et les colonnes dans les inscriptions cunéiformes. Citons seulement pour leur importance et leur antiquité le *Code d'Hammurabi* [5] (2123-2080) et le *Temple de Goudéa* [6] (2100 av. J.-C.). Déjà on a pu faire un *Choix de Textes religieux Assyro-Babyloniens* [7].

1. Réédités par Didot en 1848. — 2. **P. Lagrange**, *ouv. cité*, 2e éd., p. 396 et suiv. — 3. **Maspéro**, *Bibliothèque égyptologique* : t. IX, traduction par **Chabas** de l'*Hymne à Osiris*. — 4. **Virey**, *La religion de l'ancienne Egypte*, 1910. — 5. **P. Scheil**, le *Code des Lois d'Hammurabi* dans les *Mémoires* de M. de **Morgan**, t. IV, p. 11-162. — 6. **P. Hilaire de Barenton**, *Le Temple de Sib-Zid Goudéa*, première traduction complète des cylindres A et B, conservés au Musée du Louvre, 1921. — 7. **Paul Dhorme**, un volume des Etudes bibliques, 1907.

La Perse, l'Inde et la Chine ont, mieux encore, conservé leurs livres sacrés, en raison même de leur immobilité historique [1]. — Chassés de leur pays par l'invasion musulmane, les *Perses*, fidèles au vieux culte de leurs pères, emportèrent avec eux dans l'Inde leurs livres sacrés, connus sous le nom de *Nackas*. C'est là qu'au milieu du XVIII[e] siècle, un Français, Anquetil-Duperron, les a découverts : sur 21 livres, il n'en restait que 14. — L'*Inde* est beaucoup plus riche. On compte, en effet : les quatre *Védas*, c'est-à-dire, le Rig-Véda, le Yadjur-Véda, le Sama-Véda et l'Atharva-Véda : leur auteur supposé est VYASA, qui aurait recueilli et mis en ordre les traditions orales, probablement vers le XII[e] siècle ; plusieurs poèmes religieux ou épiques, comme les dix-huit *Puranas*, le *Mahabharata*, etc. ; enfin, les *Lois de Manou* : Manou est le premier homme d'après la tradition indienne et ses lois sont des instructions qu'il a reçues de Brahma. — En *Chine*, les livres sacrés, au nombre de cinq, portent le nom de *King*, et le plus ancien, le Y'King ou livre des Transformations, a pour auteur FOU-HI. On conjecture que Fou-Hi a vécu plus de 3.000 ans avant J.-C., car, au temps de Confucius, qui a donné aux livres sacrés de la Chine leur forme actuelle, on les faisait remonter dans le lointain des siècles.

En résumé, les livres sacrés, écrits dans les langues dites sacrées, parce que réservées à la religion (le chaldéen, etc.), nous ont conservé la pensée de la plus haute antiquité ou mieux un **reflet de cette pensée**, parce que, de rédaction assez récente, leur témoignage ne doit être accepté qu'avec réserve.

4. Exposé doctrinal. — 1° *A l'origine*, l'humanité vit de traditions et l'autorité des livres sacrés sert comme de *Logique* aux anciens peuples : « N'ôte pas une parole (de l'enseignement traditionnel), écrit Ptah-Hotep, 2500 av. J.-C., n'en ajoute pas une ; n'y mets pas une chose à la place d'une autre... enseigne selon la parole des savants [2] ». Ce texte rend parfaitement compte des deux méthodes qui apparurent dès les origines : la méthode traditionnelle qui avait pour consigne de répéter les enseignements des anciens sans y rien ajouter, sans y rien retrancher ; la méthode d'innovation, qui ajoutait ses propres inventions ou les substituait à l'enseignement traditionnel. Tant que les peuples anciens furent fidèles à la première méthode, la doctrine reste pure. Mais, peu à peu, il s'en introduit une nouvelle, qui fleurira surtout dans le monde gréco-latin, et cette méthode, sous le nom de *poésie* (c'est-

1. Cf. **Huby**, *Christus*, c. 3, 4, 5. — 2. *Leçons de Ptah-Hotep*, n. 42, trad. de **Virey** : *Etudes sur le papyrus Prisse*.

à-dire précisément : *création*, *invention*, *fiction*), enfantera partout, bien avant Homère, et depuis Homère jusqu'à Virgile, ces multiples conceptions religieuses, qui sont, relativement à l'enseignement traditionnel, ce que le roman est à l'histoire. Dès lors, les vérités métaphysiques et morales ne pouvaient manquer de se corrompre.

2° *La notion de Dieu.* — Les anciens, à l'origine, professent le monothéisme. Ils se représentent Dieu sous deux aspects : comme créateur, formateur et providence du monde, et les hommes sont ses sujets — ou comme un grand chef de famille, un père dont les hommes sont les enfants [1]. A Dieu, ils offrent des hommages et des sacrifices : le sacrifice dès l'origine se confond avec la religion [2]. Mais chaque peuple a ses victimes propres, animal ou végétal, et cherche ses symboles pour représenter les attributs divins. Dès lors, le nom de Dieu varie, naturellement, avec les langues, mais aussi avec les symboles et les victimes de chaque tribu : le Dieu que les Hébreux honorent sous le nom de *Iaveh*, les Chaldéens l'ont appelé : *Bélus*, les Phéniciens *Baal*, les Egyptiens *Ammon*, les Perses *Ormuzd*, les Indiens *Brahm*, les Chinois *Tao* ou *Ciel*, les Grecs *Zeus*, les Romains *Jupiter* et les Celtes *Esus*. Sous des noms divers, c'est le même Dieu sans doute que l'on adorait primitivement [3].

Cette théogonie va s'altérer dans le cours des siècles. — Comme les Sages de la *Chaldée* se livraient à l'observation du ciel, Bélus, dieu de la lumière, d'abord symbolisé par le soleil, la lune, les planètes, les plus beaux signes du Zodiaque, fut bientôt confondu avec ces astres eux-mêmes et la religion chaldéenne devint le *Sabéisme*. — Le Baal des Phéniciens n'est autre que Bélus des Chaldéens. Or, Baal était honoré à Tyr, à Sidon, à Tarse : de là, plusieurs Baalim secondaires. Le *polythéisme* phénicien semble avoir une origine géographique. — Celui de l'*Egypte* est plutôt liturgique. Ammon-Ra est le premier, le plus grand, la source de toutes choses, mais les plantes et les animaux qu'on avait pris pour lui être immolés furent changés en divinités par le peuple ignorant, et l'on adora non seulement le bélier, symbole d'Ammon, mais le tau-

1. **Chabas**, *Hymne à Osiris* ; — **P. Hilaire de Barenton**, *Goudéa*, I et II — 2. **S. Thomas**, *Sum. Théol.*, IIa, IIæ, q. 2, a. 7. — 3. **P. Hilaire de Barenton**, *L'origine des Grammaires*, 1925.

reau, l'oignon... : le *fétichisme* régna en souverain dans l'Egypte. — Ainsi, l'idolâtrie envahit peu à peu les races de Sem et de Cham, à l'exception des Hébreux.

La race *Japhétique* manifeste une tendance plus raisonnable. — Les Aryas, ancêtres des *Perses* et des Indiens, étaient monothéistes, et, d'après Maspéro, reconnaissaient « un dieu unique d'essence, multiple en ses manifestations ». C'est à ces traditions monothéistes que Zoroastre ne cessera de faire appel pour établir sa réforme et le culte d'Ormuzd, l'esprit lumineux et très saint. Malheureusement, il tombe dans le *dualisme*, en voulant réagir contre le brahmanisme panthéistique des Indiens. — Ceux-ci avaient été monothéistes comme les Aryas, leurs ancêtres. Les Védas l'affirmaient : « Il n'y a en vérité qu'un seul Dieu, l'Esprit suprême, le Seigneur de l'Univers, celui dont l'Univers est l'ouvrage. » Mais, avant Zoroastre, l'auteur de ces livres avait échoué dans l'explication du monde et déformé la pensée antique. Pour lui, à l'origine, Brahm seul existe : dans les profondeurs de son être, il contient Brahma (l'Intelligence) et Maya (la matière), et en eux toutes choses : c'est le *panthéisme* émanatiste ou idéaliste (n. 5).

La *Chine* tombera dans une erreur semblable ou même dans l'*athéisme*. Son premier législateur Fou-hi n'est pas athée, tous les sept jours il sacrifie à la « Suprême Unité ». Mgr de Harlez l'a fort bien démontré [1] : le *Ciel* de Fou-hi est une puissance supérieure, providentielle et juste. — Ainsi *tous les anciens peuples* de l'Asie ont, à l'origine, la notion de Dieu.

Il ne faut pas s'étonner dès lors que les *Hellènes* et les *Romains* l'aient apportée d'Orient avec leur langue, sœur du sanscrit [2]. Sans doute, ils tombent dans l'*idolâtrie anthropomorphique*, mais, au sommet de leur Olympe, ils placeront un maître souverain, Zeus ou Jupiter. — Les Germains l'appelleront *Ziu*. — Quant aux *Celtes*, ils ont de la divinité une idée plus élevée encore. Esus est libre, infini, vivant et source de vie, comme le chêne qui communique au gui une verdure perpétuelle. Rien d'étonnant : on sait que les Celtes, les Grecs et les Romains viennent d'une émigration de la race aryenne par le Nord et par l'Ouest de l'Asie [3].

5. 3° La notion du monde. — Dieu est père, chef, seigneur : le monde est la maison de ce père, la demeure de ce chef, le

1. Cf. **Mgr de Harlez**, *La Religion du peuple chinois*, dans *La Science catholique* 15 sept. 1893. — 2. **Huby**, *Christus*, c. 7, 8. — 3. Cf. **Déchelette**, *Manuel d'archéologie préhistorique*, 1908 ; — **Huby**, *Christus*, c. 9, 10.

temple de ce seigneur [1]. Rien de panthéistique encore dans cette conception, car Dieu est un et transcendant : « Tu es l'unique au ciel et sur la terre : il n'est pas d'autre que toi [2] » ! La création *ex nihilo* est nettement affirmée dans la Genèse. Seul, probablement, le peuple hébreu conserva cette idée, plus difficile à concevoir que celle de Dieu. Les autres peuples de l'antiquité tombèrent vite dans le dualisme, l'émanatisme ou le panthéisme : nulle part ce n'est le matérialisme pur.

Le *dualisme* semble régner plus généralement. Il est implicite dans plusieurs cosmogonies qui n'abordent même pas le problème de l'origine du monde et supposent la matière éternelle. — C'est le cas de la cosmogonie chaldéenne, telle que Bérose l'a rapportée dans ses fragments : à l'origine régnait une puissance, *Omorka*, que le dieu Bélus divise en deux moitiés : l'une servit à former le ciel et l'autre la terre. — De Chaldée, le dualisme passa en Perse : là, il devient plus explicite et fait jouer un rôle à Ahriman, l'adversaire d'Ormuzd.

C'est plutôt *l'émanatisme* qu'il faut voir dans les cosmogonies égyptienne et chinoise. — Dans la première, Ammon-Ra, le bon génie, a formé le monde en laissant « tomber un œuf de sa bouche ». — D'après les *King*, « au commencement la Raison suprême (Li), qui produit sans bornes, existait ». Les formes matérielles n'en sont que des émanations, sorties de son sein, comme la toile du sein de l'araignée.

Dans l'Inde, au contraire, le *panthéisme* est le plus souvent idéaliste. D'après le livre des *Lois de Manou*, Brahma et Maya ne sont qu'une double phase de Brahm ; de même Vichnou et Siva, le dieu conservateur et le dieu destructeur, sont des manifestations de Brahma, et tous les êtres « de simples transformations de Maya qui s'offre comme multiple ». Il n'y a qu'une substance dans l'univers entier ; la distinction des êtres est une pure illusion ; le monde, après un certain cycle d'évolutions, fait, par une sorte d'involution, retour à Brahm.

6. 4° La notion d'une âme — spirituelle et immortelle ne s'est pas perdue aussi facilement que le dogme de la création. Elle se trouve au fond de toutes les religions anciennes, soit dans les rites du sacrifice qui expriment toujours la même

1. **P. Hilaire de Barenton**, *Le temple de Goudéa*. — 2. **Chabas**, *Œuvres diverses*, II, p. 141, dans la *Bibliothèque égyptologique*; X, *Papyrus égyptiens hiératiques*.

idée, la régénération de l'homme à une vie *immortelle*, soit dans les rites de l'ensevelissement qui symbolisait cette croyance à l'immortalité des âmes et même à une résurrection des corps.

D'après la Genèse, l'homme est un composé d'une âme et d'un corps : l'âme est spirituelle, comme l'enseigne le reste de la Bible. Libre, elle peut faire le bien et éviter le mal, et, séparée du corps, elle est reçue dans un lieu, appelé *schéol*, où toutes les âmes sont traitées suivant leurs mérites.

La tradition des Chaldéens et des Perses est peut-être celle qui, sur ce point, se rapproche le plus de la *tradition hébraïque*. — Selon Bérose, l'âme vient aussi d'en haut, car « un dieu se coupa la tête » et son sang mêlé au limon de la terre forma les hommes. Après la mort, dit un poème chaldéen, « l'esprit s'achemine vers la maison de l'éternité où l'on entre, mais d'où on ne sort pas ». — Même doctrine, et plus ressemblante encore à celle de la Bible, chez les Mages de la Perse. Nos premiers parents, Meschia et Meschiane, ont une origine toute céleste : leur âme, appelée *ferouër*, existe avant le corps : unie à la matière, elle doit combattre, et, à la mort, jugée par Mithra, elle est envoyée dans l'abîme ou dans le séjour des élus, appelé *Bélœscht*. — Le *Chou-king* ou livre par excellence des Chinois, renferme la même idée, au dire de savants sinologues. — Quant aux Grecs et aux Romains, on sait qu'ils avaient le culte des morts ou admettaient l'existence des enfers.

Les psychologies égyptienne, indienne et celtique ont un autre caractère, la *métempsycose*. Au dire de Champollion, l'inventeur de l'hiéroglyphie, non seulement Ammon est incorporel, mais l'homme « mortel par son corps est immortel par son être même ». L'âme unie accidentellement au corps a le devoir de se soustraire à l'empire des sens par une vie très pure ; sinon, à la mort, elle émigre dans les corps terrestres, marins ou aériens, et ce n'est qu'après 3.000 ans de longs pèlerinages qu'elle est reçue dans l'*amenthès* ou séjour des morts. — La religion indienne admettait ces mêmes transmigrations de l'âme à travers différents corps : le but, différent, est l'identification avec Brahm : c'est la négation de l'immortalité personnelle (n. 11). — Au contraire, le sentiment de cette identité personnelle était très vif chez les Celtes. « Ils veulent, dit César, que les âmes ne meurent pas ». « Le même esprit, dit

Strabon, régit d'autres organes dans une autre sphère : la mort est le milieu d'une longue vie. » Aux funérailles on brûlait des lettres que le mort devait remettre à d'autres morts ; et le gui était le symbole de cette immortalité.

7. 5° **La Morale des anciens** — contenait à l'origine nombre de préceptes remarquables de justesse et d'élévation, ceux de Ptah-Hotep, par ex. : « La sagesse est plus difficile à trouver que l'émeraude. - - Ne sois pas hautain à cause de ce que tu sais... — Ce que Dieu aime, c'est qu'on l'écoute. — Traite bien les gens : cela est agréable à Dieu [1] », etc., etc.

Les difficultés de la pratique, s'ajoutant aux erreurs métaphysiques, ne tardèrent pas à faire de la morale antique un tissu des plus grossières erreurs. Presque partout, à côté de certaines vertus, règnent la superstition, la corruption des mœurs, les sacrifices humains, etc..., seul, le peuple hébreu maintient, dans le Décalogue, une expression parfaite de la loi naturelle.

En morale *sociale*, l'esclavage est la loi ; l'égalité des hommes et des peuples n'existe pas. Dans l'Inde, il y a quatre castes, les brahmanes, les militaires, les commerçants et les soudras ou esclaves. En Égypte, où la morale semble plus pure, le prêtre et le guerrier ont le gouvernement et la propriété ; les pasteurs, les commerçants et les agriculteurs sont dans une condition semblable aux esclaves de l'Inde. Quant aux peuples, en général, ils méprisent les autres peuples et les considèrent comme des barbares.

Enfin, en *politique*, presque partout règne le gouvernement absolu et théocratique : le roi, de son vivant, est objet d'apothéose et de culte divin. A ce point de vue encore, le peuple hébreu fait exception, car le mosaïsme, loin d'être une théocratie, constitue bien plutôt l'unique et véritable démocratie de l'antiquité. L'organe de Dieu, c'est le prophète ; le peuple gouverne et les rois sont des délégués laïcs. Il est vrai que Dieu seul règne en Israël : mais la reconnaissance des droits de Dieu n'est pas une preuve de théocratie, c'est le devoir comme aussi le bien commun à toutes les formes de gouvernement.

En résumé, la raison, en présence des traditions primitives, n'a pas su les **conserver** : elle les a **falsifiées** étrangement, tombant dans les plus **grandes erreurs métaphysiques** et **mo-**

1. **Virey**, trad. *Leçons de Ptah-Hotep*, n. 2, 6, 9, 10, 21, 22, 30, 39, 42.

rales, surtout lorsque **l'idolatrie** devint un **système gouvernemental** et que les sages n'osèrent pas annoncer au peuple ignorant les principes de morale dont ils voyaient la vérité [1].

§ II. — PHILOSOPHES DE L'ORIENT.

8. Leur caractère. A côté de la philosophie populaire, l'Orient nous présente des noms célèbres : Zoroastre en Perse, Bouddha dans l'Inde, Confucius en Chine... et plusieurs autres.

Nombre d'auteurs font vivre Zoroastre, comme Fou-Hi ou Vyasa, 2.500 ans avant J.-C. et même beaucoup plus tard. Mais il y a bien des raisons de croire, avec Anquetil-Duperron (n. 3), qu'il vécut au VII^e^ siècle seulement avant notre ère et avec Mgr de Harlez et Darmesteter que sa réforme religieuse a été empruntée, en grande partie, aux Juifs. N'est-ce pas vers cette même époque que Confucius et Bouddha font aussi leur réforme en Chine et dans l'Inde ? Coïncidence avec la captivité juive à Babylone qui est digne de remarque.

Quoi qu'il en soit de l'influence juive sur ces philosophes de l'Orient, il est certain qu'ils sont plutôt des *réformateurs religieux* que des penseurs indépendants. Les uns, comme Zoroastre et Confucius, s'appuient sur des traditions antiques pour donner une forme aux livres sacrés ; si d'autres, comme Bouddha, veulent en être indépendants ou même les contredire, ils ne parviennent pas à s'en affranchir entièrement. Leur but commun est toujours religieux, il vise l'au-delà, et l'ensemble de leurs doctrines est plus moral que métaphysique.

Il y a pourtant, dans ces hommes, un **effort de pensée personnelle** plus accentué que dans la phase précédente : c'est **un pas de plus vers la philosophie rationnelle** et la libre recherche de la vérité philosophique.

I. — EN PERSE.

9. ZOROASTRE,— ou Zarathustra, d'après ce qui vient d'être dit, aurait vécu au VII^e^ siècle, entre 660 et 585 avant J.-C. — Son livre est le *Zend-Avesta*, code religieux et recueil entier des 21 livres sacrés des Perses, les *Nackas* [n. 3].

Sa **doctrine** peut se résumer dans les points suivants :

1) Il y a un *dieu bon*, Ormuzd ou Ahura Mazdâ, lumineux, très parfait, très saint : le *mazdéisme* est une réaction contre le panthéisme hindou.

1. *Rom.*, I, 18-23 ; — Cf. **Card. Billot**, *Les Infidèles, adultes d'âge*, dans les *Etudes*, 1920-1921 ; — **Fustel de Coulanges**, *La Cité antique*, 1864, L. I.

2) Ormuzd est le *créateur* des mondes existants, comme aussi de Meschia et Meschiane, le premier homme et la première femme, qui ont une âme immortelle.

3) Ceux-ci, séduits par Ahriman, mangèrent des fruits qu'il leur présenta et « de cent prérogatives qu'ils avaient, ils n'en gardèrent plus qu'une » : telle est l'origine du mal.

4) Le *mal* moral et tous les maux de ce monde dérivent de ce principe mauvais, qui apparaît comme indépendant en face de Dieu, sans lui être co-éternel : c'est le dualisme.

Plus tard, et sous une influence probablement chaldaïque, le temps éternel ou Zervane-Akerene sera présenté comme le substratum commun d'Ormuzd et d'Ahriman. Mais cette conception panthéistique est étrangère au système primitif de Zoroastre, pour qui Ahriman n'est même pas l'égal absolu d'Ormuzd et doit être vaincu à la fin des temps.

5) La *morale* est relativement élevée, soutenue par deux dogmes, l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps ; elle recommande la vérité ou la pureté des pensées, des paroles et des œuvres. Dans la suite, elle dégénère jusqu'à être réduite au culte du feu et aux pratiques superstitieuses de la magie, avec lesquelles Zoroastre n'ose pas rompre ouvertement.

En résumé, dit Lenormant, « la doctrine de Zoroastre est, sans contredit, le plus puissant effort de l'esprit humain **vers le spiritualisme**..., la doctrine la plus pure, la plus noble et la plus voisine de la vérité parmi celles de l'Asie et de tout le monde antique, à part celle des Hébreux, basée sur la parole divine, la réaction des plus nobles instincts de la **race japhétique**, la **race spiritualiste et philosophique** par excellence entre les descendants de Noé... Zoroastre tend vers le **monothéisme pur**... mais il se heurte au problème formidable de l'origine du mal, il tombe dans la conception funeste du **dualisme**[1] »

II. — DANS L'INDE[2].

10. La pensée védique, après Vyasa, — commence par de libres méditations, en prose ou en vers : les *Upanishads* sont de petits traités de philosophie religieuse au nombre de plus de deux cents. Plusieurs remontent à une « époque qui s'étend depuis la migration dans la vallée du Gange, c'est-à-dire, depuis 1.000 ou 800 jusqu'à 500 av. J.-C.[3] ».

1. **Lenormant**, *ouvr. cité*, p. 309 ; — **Huby**, *Christus*, c. 5. — 2. **Colebrooke**, *Essai sur la Philos. des Hindous*, trad. par **Pauthier**, 1833 ; — **A. Roussel**, *La Religion védique*, 1909. — 3. Cf. **P. Deussen**, *Die Philosophie des Upanishads*, Leipzig, 1894, p. 48.

Trois idées dominent ce lyrisme métaphysique : celle d'un moi ou « soi » conscient, l'*âtman* ; celle du dieu total, le *paramâtman* ; l'identité du moi et de l'être divin. On ne nie pas encore le monde extérieur.

C'est le **monisme spiritualiste**. Mais, lorsque dans un pays domine une autorité doctrinale, un triple mouvement de réflexion ne tarde pas à se dessiner : l'un *conforme* aux livres tenus pour sacrés, un second plus ou moins *séparatiste* et indépendant et un troisième *hétérodoxe* et contradictoire. Ce fut ce qui arriva pour les *Védas* de l'Inde.

11. La mîmânsâ de Jaïmini et le védânta de Bâdarâyana. — Ces deux écoles représentent l'enseignement *orthodoxe* de la philosophie indienne. — La *première* est surtout une école de dialectique dans sa forme et de morale dans son fond. Jaïmini, d'après Colebrooke, « enseigne l'art de raisonner avec l'intention explicite de faciliter l'interprétation des Védas » et, par là, de connaître les devoirs moraux de l'homme. — La *seconde* accorde plus d'importance aux questions spéculatives et complète ainsi les lacunes de la première.

De là, dans le *Védânta*, tout un système de philosophie qu'on peut regarder comme la **doctrine** du brahmanisme.

a) *Brahma* est l'être unique et infini. Rien n'existe en dehors de lui, car l'infini ne peut être le principe du fini et de l'imparfait. C'est donc une illusion, un rêve, de croire qu'il y a des êtres distincts entre eux ou distincts de Brahma.

b) Les êtres de ce *monde* ne sont, en effet, que des évolutions et des émanations de Brahma, successivement actif et passif, cause et sujet de ces mille changements qui frappent nos regards. L'évolution va du plus parfait au moins parfait, de l'indéterminé au déterminé, c'est-à-dire, de l'éthéréen au lumineux, à l'aérien, au liquide, au solide : l'involution ou le retour dans le sein de Brahma, se fait dans un ordre inverse.

c) *L'âme* de l'homme ou l'*âtman* est une partie de Brahma : unie immédiatement à un corps subtil et par lui à ce corps de boue qui l'opprime, elle est remplie d'illusions qui la contrarient dans la contemplation de la vérité. Au reste, elle n'est pas libre, c'est Brahma qui fait en elle toutes ses opérations : le péché lui est cependant imputable, car Brahma n'agit en elle et par elle que d'après les dispositions qu'elle a contractées dans une vie antérieure.

d) Sa *fin* consiste donc à se séparer de ce corps pour se réunir à Brahma : en lui est le bonheur ainsi que l'immortalité. Notre devoir, ici-bas, sera donc de préparer cette union par la contemplation mystique de l'immuable et identique substance de Brahma : de là, la nécessité la plus rigoureuse de la méditation et des pénitences corporelles. Parvenu à l'union mystique, l'homme peut jouir dès cette vie d'un état de quiétude exempt d'ignorance, de péché et de cupidité : en Brahma, *âtman* supérieur, il n'y a rien de tel.

e) La *mort*, qui est une délivrance et parachève cette identification avec Brahma, est proportionnée au degré d'ascétisme observé pendant la vie : si certaines âmes perdent à la mort leur essence individuelle et sont parfaitement absorbées dans la substance divine, d'autres restent unies au corps subtil qui les enchaîne ; d'autres, enfin, demeurent soumises aux lois de la métempsycose et recommencent leur épreuve en d'autres corps. C'est le *samsâra* ou transmigration des âmes.

Telle est la philosophie conforme à l'**enseignement des livres sacrés**. Son auteur, Badarayana, aurait vécu vers le VI^e^ siècle, à l'époque préboudhique. Mais ce sera seulement en plein moyen-âge que le vedânta recevra sa forme définitive, enseignant le **monisme** avec Çankara († 820) ou Ramanuja († 1137), pour revenir au **théisme** avec Madhva († 1726).

12. Gotama, Kanada, Kapila et Patandjali — sont les quatre représentants de la philosophie *indépendante* de l'Inde : chacun d'eux a fondé un système particulier.

L'école *Nyaya* ou de raisonnement est une philosophie logico-psychique. Dans une série d'aphorismes, Gotama essaie d'abord de déterminer les lois de la pensée, nécessaires à l'investigation de la vérité et il les ramène à seize catégories. La principale est la preuve ou syllogisme indien, qui se compose de cinq membres : la proposition, la raison, l'exemple, l'application et la conclusion. En voici un schéma :

1° Cette montagne est brûlante, 2° car elle fume, 3° Ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine, 4° Conséquemment la montagne est fumante, 5° donc elle brûle.

On le voit, le syllogisme indien n'a pas la perfection de celui d'Aristote. Au jugement de Barthélemy-Saint-Hilaire : « Le *Nyaya* et l'*Organon* sont aussi distincts l'un de l'autre que

le Gange est distinct de l'Eurotas. » Quant à la doctrine, Gotama est *spiritualiste* : pour lui, l'âme est distincte du corps. Mais est-elle distincte de Dieu ? Non, car la petite âme est infinie, et identique avec le principe cosmique des choses.

L'école *Vaiçeshika*, ou d'individualité, a pour but d'expliquer la nature des êtres : c'est une école atomistique. Kanada ramène, en effet, les principes de distinction des êtres à six catégories : la substance, la qualité ou l'accident, l'action, le commun, le propre et la relation d'inhérence. Or la substance est un composé d'atomes sans grandeur. Toutefois ces atomes viennent de Dieu qui les a produits et l'un d'eux est une âme spirituelle : Kanada n'est pas athée comme le sera le poète de l'atomisme, Lucrèce : il est franchement spiritualiste.

L'école de Kapila, au contraire, est matérialiste et athée. On lui donne le nom de *Samkhya*, qui, en sanscrit, signifie nombre, sans doute parce qu'elle fait le dénombrement des principes des choses. Ces principes sont au nombre de vingt-cinq : le premier, la Prakriti ou nature matérielle, en produit vingt-trois autres, savoir l'intelligence, la conscience, cinq éléments, cinq corps et onze organes. Le vingt-cinquième ou le *Purusha* est l'esprit qui ne produit rien, mais contemple et dirige la nature. L'esprit est un principe éternel et incréé comme la Prakriti : c'est le dualisme uni au naturalisme. On pourrait y ajouter le rationalisme ; pour délivrer l'esprit de la matière et des migrations continuelles, Kapila demanda une science très parfaite de la nature et de tous ses principes, une science qui n'est donc pas une oisive contemplation.

Le système *Yoga* s'occupe, avant tout, de ces rapports de l'âme et de Dieu et il les explique par le mysticisme. Dieu est l'être unique, l'âme infinie ; la fin de l'homme consiste à s'affranchir des choses de ce monde et par là s'unir à l'âme universelle. On y arrive par la contemplation extatique plus que par la science, par les pratiques de dévotion plus que par les œuvres et le yogaïsme est un tissu de superstitions. Patandjali est le fondateur de ces écoles de gymnosophistes indiens, bien connues des Grecs, qui s'abstenaient de viande pour s'adonner à la contemplation de la nature.

En résumé, Gotama est l'**Aristote** de l'Inde, Kanada est le **précurseur des atomistes**, Patandjali celui du **mysticisme**

alexandrin et Kapila peut être regardé comme le père des **matérialistes et des athées agnostiques** de tous les temps. Partie de l'**idéalisme subjectif** que le système du Vedanta (n. 11) regarde comme la science souveraine, la pensée indienne était, par étapes, descendue jusqu'à l'**athéisme** du Samkhya, pour aboutir une seconde fois au **théisme** avec les Yogins [1].

13. LE BOUDDHA [2]. — Les quatre systèmes qui précèdent sont plus ou moins indépendants des Védas : le bouddhisme leur est *opposé* et sape par la base le brahmanisme.

Son auteur, *Siddhârtha Gautama*, naquit vers le VI^e^ siècle (557 ou 563) avant l'ère chrétienne. Fils d'un roi de Bengale, il appartenait à la caste des guerriers et à la tribu des Çakyas.

A 29 ans, il abandonna ses trois femmes, le palais royal, et se retira dans la solitude : de là son nom de *Çakya-Mouni* ou solitaire des Çakyas. Instruit par les Brahmanes, il rejeta leur doctrine, réfléchit et devint Bouddha, c'est-à-dire l'éclairé, le sage. Commençant alors à prêcher, il répandit sa doctrine dans l'Inde entière et jusque dans l'île de Ceylan : ses prédications durèrent 45 ans... On ne sait que des circonstances fabuleuses de sa mort, vers 480. Au reste, une légende, toujours embellie, ne cesse d'envahir sa vie, au cours des siècles. Certains traits, comme son enfantement virginal, sa présentation au temple où un vieillard prédit son avenir..., sont un plagiat évident de la vie du Christ.

La bibliographie bouddhique est très riche : la *Tripitaka* ou *Triple Corbeille* peut être considérée comme la Bible bouddhique en langue sanscrite.

Le **Bouddhisme primitif** est une morale sans dogmes.

1° Si *dogme* il y a, c'est un tissu d'erreurs : l'athéisme, l'idéalisme, la métempsycose et le nihilisme s'y donnent la main. — Il ne semble plus douteux que le bouddhisme primitif repose sur le positivisme et l'agnosticisme et conséquemment sur l'athéisme. Ceux qui l'ont nié ont confondu l'enseignement de Bouddha avec celui d'une école théiste qui surgit au X^e^ siècle seulement, et, pour accommoder le bouddhisme au génie chinois, proclama l'existence d'Adhibouddha ou Dieu suprême (n. 13*). Quant à Çakya-Mouni, il ne parle jamais de la divinité : tout son système est l'ignorance absolue et implicitement la négation du dieu suprême des Brah-

1. Cf. **Grousset**, *ouv. cité*, p. 157, 363. — 2. **H. Oldenberg**, *Le Bouddha*, trad. **Foucher**, 1903 ; — **Barthélemy-Saint-Hilaire**, *Bouddha et sa religion*, 1860 ; — **Mgr de Harlez**, *Les écoles bouddhistes*, dans la Science catholique, 15 mai, 15 juill. 1890 ; — **L. de la Vallée-Poussin**, *Le Bouddhisme*, 1909 ; — **Huby**, *Christus*, c. 6 ; — **A. Roussel**, *Le Bouddhisme primitif*, 1911, *Le Bouddhisme contemporain*, 1916.

manes ; l'école la plus ancienne du bouddhisme est *athée*, sa doctrine fait le digne pendant du système Samkhya. — Mais, à la différence de Kapila, Bouddha n'admet pas la nature universelle qui n'est qu'une série de constructions et de reconstructions : « Les créatures, dit-il, n'existent pas... et la sensation, l'idée, les conceptions même, ô Baghavat, sont illusion », aboutissant, ainsi, à une égale négation de l'objet et du sujet. — Il y a, pourtant, un point commun entre le brahmanisme et le bouddhisme, c'est la théorie des *transmigrations* successives. Au sortir du palais royal, Siddhartha avait été frappé par la vue successive d'un vieillard, d'un infirme et d'un mort. La vie lui apparut comme une souffrance, par suite des existences antérieures : il faut s'affranchir des transmigrations futures. — Le moyen ? ce n'est pas l'absorption dans le sein de la divinité ou de la matière, qui n'existent pas, c'est le *nirvana*, qui n'est pas une réalité [1], mais l'extinction du principe pensant. Le désir donne lieu à l'existence ; par l'anéantissement de tout désir, la vie s'éteindra, suivant une comparaison de Bouddha, comme s'éteint la lumière d'une lampe [2].

2° C'est sur ce dogme du pessimisme et du nirvana que Çakya-Mouni a fondé une *morale* relativement parfaite. Si l'activité est cause des transmigrations, il faut donc la détruire et arriver à l'impassibilité la plus absolue. De là cinq préceptes négatifs : 1° ne donner la mort à aucun être vivant, — 2° ne point voler, — 3° ne point commettre d'impureté, — 4° ne point mentir, — 5° ne boire rien qui puisse enivrer. Six autres préceptes positifs sont la manifestation des progrès du Bouddha : l'aumône, la vertu, la patience, l'application, la contemplation et la sagesse. On observe ces préceptes quand on a la science parfaite de la doctrine universelle du nirvana et de la cause de nos transmigrations.

Cette morale fit de **nombreux adeptes**, surtout à cause de sa « **ductilité** » **sociale**. Le Brahmanisme maintenait énergiquement la distinction de quatre castes : Çakya-Mouni invite tout le monde sans distinction à la science du Bouddha ; les commerçants et les esclaves ou soudras eux-mêmes peu-

1. **L. de la Vallée-Poussin**, *Nirvana*, 1925. — 2. **Burnouf**, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 2e éd., 1876, p. 69 et suiv., p. 525-530.

vent devenir bonzes ; ils peuvent aussi être sauvés, moyennant leur affiliation aux bonzes. Mais cette morale bouddhique, **sans Dieu** et sans caractère obligatoire, ignore toute une partie des préceptes et l'activité humaine. Si à cela on ajoute qu'elle proclame la sainteté du **suicide**, il est difficile de comprendre la prétention des bouddhophiles modernes qui l'égalent ou même la préfèrent à la morale chrétienne.

13*. Le Bouddhisme postérieur est-il plus recommandable ?

Violemment combattu par le brahmanisme, il commença à pénétrer, au IIe siècle de notre ère, dans l'empire du Milieu, où Bouddha fut honoré sous le nom de *Fo* ; au VIe siècle, il passa au Japon ; il s'implanta au Thibet au siècle suivant. Enfin, chassé définitivement des Indes vers le VIe siècle, il fut reçu dans la Mongolie et la Mandchourie au Xe.

Mais il faut remarquer que le bouddhisme n'est pas le même dans ces différentes contrées et, nulle part, il ne ressemble au bouddhisme primitif : de là une multiplicité de systèmes. La morale a dégénéré : Bouddha avait défendu de tuer aucun animal vivant ; le néo-bouddhisme s'est chargé dans la suite des siècles de mille autres superstitions de ce genre. — Sa réaction métaphysique s'est accommodée aussi aux divinités secondaires de chaque pays : ici et là, en Chine et au Japon, par un paradoxe étrange, Bouddha, qui ignorait Dieu, est lui-même honoré comme un dieu.

Il est vrai cependant qu'en Chine et au Japon une **école théiste**, l'amidisme, rétablit dans la personne d'Amitâbha un Dieu personnel et proclame l'immortalité de l'âme : troisième retour de la pensée orientale à une tendance toujours renaissante vers la **métaphysique** et le **monothéisme** [1] (n. 11, 12).

III. — EN CHINE [2].

Citons, après Fou-hi, Lao-tseu, Confucius et Tchou-Hi.

14. LAO-TSEU — naquit vers 600 (570-490 ?) av. J.-C. Devenu archiviste des empereurs Tcheou, il résigna sa charge pour se livrer à la méditation dans la solitude. Il l'aurait enfin quittée pour voyager, et la légende représente le « Vieux philosophe » monté sur un bœuf noir et se dirigeant vers l'Occident. A-t-il, dans ce voyage, dont il ne revint jamais, connu les Juifs et Bouddha ? C'est une hypothèse plausible.

1. **R. Grousset**, *ouv. cité*, p. 289, 365. — 2. **L. Wieger**, *Histoire des croyances religieses et des opinions philosophiques en Chine;* 1922.

Sa **doctrine** exposée dans le *Tao-teh-King*, « livre de la *Voie* ou *Raison* suprême », se ramène aux points suivants :

1° Tao (chemin, raison) est le premier principe, la raison suprême : être éternel, indéterminé, impérissable. « J'ignore son nom, dit-il, mais je le désigne par le mot de Tao ». Il aurait même admis dans le Tao une certaine trinité, appelée San-Thsing (les trois purs), composée de deux personnes innommées et de Lao-tseu.

2° Au reste, il dénature son idée de la divinité dans l'explication qu'il donne du processus des choses. Le Tao produit l'Un, en passant du non-être à l'être. L'Un produit Deux en se partageant en principe masculin *yang* et féminin *yin*. Deux produit Trois le « Yin-Yang » et Trois l'Universalité des êtres. Mais « le Tao existe dans tout l'Univers : il le pénètre de son existence à la manière que les ruisseaux et les torrents des vallées s'épanchent dans les rivières et dans les océans ».

3° Sans doute, l'*âme* est immatérielle, mais, comme tous les êtres, elle est dans un mouvement continuel ; les êtres se succèdent les uns aux autres, apparaissent et disparaissent alternativement : chacun retourne à son principe, c'est-à-dire rentre de nouveau dans l'immobilité absolue.

4° La morale, dont Lao-tseu, d'ailleurs, s'est peu occupé, consiste dans le *non-agir*. Non seulement il condamne l'activité inquiète et brouillonne, mais, pour lui, « le dernier terme de la perfection, c'est le non-agir et le comble du vide ».

Bref, l'**évolution** dans l'ordre réel et l'**immobilité** dans l'ordre moral : telle est la doctrine de Lao-tseu. Elle est plus spéculative que pratique : Lao-tseu est le **métaphysicien** de la Chine.

15. CONFUCIUS — naquit vers le milieu du VI^e^ siècle avant J.-C. (551-479). Après la mort de sa mère, âgé de 24 ans, il se retira dans la solitude pendant trois années. Il y conçut son plan de réforme religieuse et le désir de faire revivre les anciennes maximes Il revit dans ce but les *King* ou livres sacrés des Chinois, et en composa trois autres : *La Grande Etude* (Ta Hio), l'*Invariable milieu* et les *Entretiens philosophiques*. Ces trois ouvrages avec le *Meng-tseu* (ou dialogues de Confucius recueillis par un de ses disciples, MENCIUS (372-280)) forment les quatre livres classiques de la Chine [1].

1. Cf. *Confucius et Mencius, Les quatre livres sacrés de la Chine*, trad. **Pauthier**, 1841.

La **philosophie** de Confucius est une philosophie morale. « Généralement adoptée dans les temps anciens, dit-il lui-même, (elle) se réduit à l'observance des trois lois fondamentales — entre les souverains et les sujets — entre les pères et les fils — entre le mari et la femme ; et à la pratique exacte des cinq vertus capitales... l'humanité, la justice, la conformité aux rites prescrits, la probité et la sincérité. » On trouve, dans cette sagesse toute pratique, des maximes remarquables. Ex. : « Le parfait est le commencement et la fin de tous les êtres ; sans le parfait, les êtres ne seraient pas [1] ». — « Le grand homme, c'est celui qui n'a pas perdu l'innocence et la candeur de son enfance [2] », etc.

Mais, quelle est la base de cette morale ? Confucius parle souvent du ciel, et c'est le seul nom par lequel il désigne la divinité. Mais le *Ciel* de Confucius est-il un être personnel ou l'ensemble des corps ? Il ne le dit pas, il ne le sait pas : il n'affirme point davantage la spiritualité et l'immortalité de l'âme. D'autre part, il veut un culte de reconnaissance envers les génies et les ombres des ancêtres : « Adressez vos prières aux esprits et aux génies d'en haut et d'en bas, du ciel et de la terre [3]. » Et ce culte a son corollaire dans celui des présages, des augures et des sorts ; Confucius enseigne, en termes formels, l'art de les employer.

En résumé, remarquable par certaines **maximes**, la morale agnostique de Confucius n'est qu'une sociologie : elle est **incomplète**, entachée de **superstition** et sans **base dogmatique**.

15*. Le Néo-confucianisme — essaie de lui en donner une : cette morale, si vantée par le philosophisme du XVIII[e] siècle, aura subi plus d'une transformation.

Nous l'avons dit, le Bouddhisme, expulsé de l'Inde, trouva un refuge en Chine. Au VI[e] siècle, son culte s'était répandu dans tout l'empire et jusqu'au Japon. De là le dicton chinois : « En Chine, il y a trois doctrines et une famille » : le taoïsme, le confucianisme et le bouddhisme y vivent côte à côte dans une entente parfaite.

Il était naturel de chercher à les amalgamer. C'est ce que tenta de faire TCHOU-HI (1130-1200) au XII[e] siècle, en réu-

1. *Confucius et Mencius*, XXV, p. 59 ; — *L'Invariable milieu*, trad. par **Ab. Rémusat**, 1814, XIII, 1. — 2. Trad. **Pauthier**, *Meng-tseu*, L. II, c. 2, 12. — 3. Trad. **Pauthier**, *Lung-yu* ou *Entretiens philosophiques*, c. VII, 34.

nissant par une sorte d'éclectisme les éléments métaphysiques de Lao-tseu à la doctrine politico-morale de Confucius.

De là, le **néo-confucianisme** qui est aujourd'hui la philosophie des Lettrés chinois : l'**athéisme** et le **matérialisme** constituent le fond de cette doctrine. Aussi les Japonais lui préfèrent celle, **plus spiritualiste**, de Wang Yang Ming († 1528)

*
* *

16. Critique de la philosophie orientale. — L'exposé sommaire que nous venons de faire de la philosophie orientale nous permet de tirer les conclusions suivantes :

1° Si l'on entend par philosophie la solution des grands problèmes qui intéressent l'humanité, il est certain qu'**il y a une philosophie en Orient**. Elle est à l'état spontané dans les peuples, qu'un instinct profond pousse à la recherche de la vérité, elle est surtout, et à l'état réflexe, dans ces réformateurs de génie dont nous avons cité les noms.

2° Sans doute, ce n'est encore qu'une **ébauche**, mais assez complète. Il n'y a qu'un essai de dialectique, de méthodologie et d'ontologie dans les philosophes indiens. Mais la philosophie objective apporte déjà **une solution à toutes les questions vitales** : le monde, l'âme, Dieu, la morale et la société.

3° Il est vrai, les **solutions sont entachées d'erreur**. La notion de la création se perd et fait place à celle de l'émanation. La notion de Dieu se corrompt de plus en plus dans le polythéisme, le dualisme, le panthéisme. La notion de l'âme immortelle ne se retrouve bien que dans la métempsycose. La morale, enfin, à côté de belles maximes que leurs auteurs attribuent aux ancêtres, contient beaucoup d'erreurs, de superstitions et d'abominations.

4° Guidé par la révélation, le **peuple juif** garde, mieux que tous les autres peuples, le trésor des **vérités naturelles**. Il en sera toujours ainsi dans la suite des âges, pour peu que la raison s'affranchisse de l'élément traditionnel et elle s'en affranchit souvent, même sans le savoir et sans le vouloir.

Cependant, la philosophie est une libre recherche : et, elle peut, laissée à elle-même, jeter un vif éclat : c'est ce que nous allons voir dans la philosophie grecque.

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE GRECQUE[1]

17. Ses origines ; ses caractères ; sa division. — Dans la Grèce comme en Orient, la philosophie est précédée et préparée par l'ère des traditions primitives, où l'on distingue deux phases : l'une mythologique et l'autre politique.

Dans la *première*, les poètes orphiques, les aèdes, puis Homère et Hésiode racontent les origines de la nation, l'histoire des héros et des dieux, et constituent la mythologie, c'est-à-dire la théogonie et la cosmogonie païennes. On y trouve, à côté de mille fables et de beaucoup d'erreurs, certaines vérités, comme la Providence et l'immortalité de l'âme, fortement inculquées et propagées dans les masses populaires[1].

Dans la *seconde* phase, des législateurs, comme Minos (!) ou Solon et Lycurgue, donnent des lois aux peuples, tandis que les gnomiques moralisent le vulgaire par des maximes courtes et frappantes (γνώμη), qui sont déjà une espèce de philosophie sentencieuse. — Parmi ces derniers se distinguent les *sept sages*, dont Platon nous a livré les noms dans le Protagoras. On attribue à chacun d'eux une ou plusieurs maximes particulières, qui le rendent célèbre : à Thalès de Milet : « emendandam mentem, non faciem » ; à Solon d'Athènes : « respice finem » ; à Chilon de Lacédémone : « ne quid nimis : nosce teipsum » ; à Pittacus de Mytilène ; « nosce tempus opportunum » ; à Bias : « ama, tanquam osurum » ; à Cléobule : « modus optimus » et à Myson de Linde : « Nosce teipsum ». A la place de cette dernière, on cite souvent : « fortis in adversis » ou « modestus in prosperis » de Périandre, et par des substitutions de ce genre, on porte de sept à seize le nombre des sages.

A cette période d'*incubation* succède, vers la fin du VII^e^ siècle av. J.-C., celle de la pensée indépendante et proprement philosophique. — *Indépendante*, elle l'est d'abord de l'Orient, car malgré la proximité des peuples orientaux, la philosophie grecque n'en subit pas l'influence et dans son ensemble n'est pas un produit exotique. — *Indépendante*, elle l'est aussi du

1. Consulter : après les *Œuvres* des philosophes cités, — **Diogène Laërce**, *Vies des Philosophes de l'antiquité*, trad. **Chauffepié**, 1841 ; — **Ritter**, *Histoire de la Philosophie ancienne*, trad. **Tissot**, 1835-1836 ; — **Zeller**, *La Philosophie des Grecs*, trad. **Boutroux** et **Bélot**, 1877-1894 ; — la *Collection des grands philosophes* ; — **Léon Robin**, *La Pensée grecque*.... 1923. — 2. **Huby**, *Christus*, c. 7.

pouvoir politique : fille de la liberté comme les arts et les sciences, elle prend bientôt un admirable essor. — *Indépendante* enfin du dogme religieux, elle s'oppose souvent à la religion populaire, œuvre des poètes plutôt que des prêtres. Elle ne subit pas davantage l'influence d'une religion ésotérique ou de livres sacrés, qui n'existent pas chez les Grecs.

La philosophie grecque conserve son caractère propre et son originalité pendant six siècles ; et comme la civilisation qui lui sert de support, elle a ses commencements, son apogée et son déclin. Le siècle de Socrate tient le milieu de cette évolution régulière, qui s'ouvre avec Thalès de Milet, s'élève jusqu'à Aristote et se ferme insensiblement au Ier siècle av. J.-C. Nous distinguerons en conséquence trois phases :

1re Phase *antésocratique* : de Thalès à Socrate (VI et Ve s.).
2e Phase *socratique* : Socrate, Platon et Aristote (IVe s.).
3e Phase *postsocratique* : d'Aristote au Ier siècle av. J.-C.

Ire PHASE : ANTÉSOCRATIQUE [1]

Commencements de la Philosophie grecque.

Quatre écoles différentes dans leurs doctrines et désignées par les pays où on les cultive, se rencontrent dès le VIe siècle : — 1° L'*Ecole naturaliste d'Elée*, — 2° L'*Ecole mathématique d'Italie*, — 3° L'*Ecole idéaliste d'Ionie*, — 4° L'*Ecole atomistique d'Abdère*, — 5° Elles furent suivies à *Athènes* au Ve siècle, d'une école *d'Eclectiques*, puis de *Sophistes*.

§ I. — ÉCOLE NATURALISTE D'IONIE

18. Notice sur les philosophes ioniens.— Les premiers Ioniens fleurissent dès le VIe siècle. Le plus ancien et le fondateur de l'école est **THALÈS** de Milet (640-550), l'un des sept sages. A ce titre, il sert de transition entre l'ère des traditions et celle de la philosophie. Riche et ami du commerce, il voyagea en Orient et en Egypte, puis revint enseigner à Milet. Il eut pour successeurs Anaximandre (611-546 ?) et Anaximène (588-524), tous les deux de Milet, où ils enseignèrent également.

Après eux, et vers l'an 500, l'école ionienne jette à Ephèse un nouvel éclat avec **HÉRACLITE**, un des plus grands parmi les Ioniens. Né dans cette ville (vers 520 ?), Héraclite était de sang royal, mais, un peu par misanthropie, il refusa le gouver-

1. Cf. **Al. Leclère**, *La Philosophie grecque avant Socrate*, 1908.

nement de sa patrie pour se livrer, dans la solitude, à la réflexion philosophique. On a raison d'en faire un chef d'école : parmi les Héraclitéens, il faut citer le médecin Hippocrate et Cratyle, maître de Platon.

Thalès n'a rien écrit. Anaximandre, le premier, paraît avoir composé un ouvrage *Sur la Nature*. Il était intitulé Περὶ φύσεως, comme aussi celui d'Héraclite, et de presque tous les philosophes de cette époque. L'ouvrage était écrit en vers. Diogène d'Apollonie, un disciple d'Anaximène, qui transporte l'École à Athènes (440-425), aura le mérite d'enseigner en prose, « oratione simplici ac gravi », dit Aristote, et de trouver ainsi le vrai style de la philosophie.

19. Doctrine des anciens Ioniens. — Laissant à d'autres le soin de déterminer les *changements* et la succession des êtres, les premiers Ioniens recherchent l'élément fondamental et ce qu'il y a de fixe à travers les changements, car rien ne se fait de rien : *ex nihilo nihil fit*. Quelle est donc la matière première dont est formé l'Univers ?

1) Pour Thalès, c'est *l'eau* : — l'eau entretient la vie de tous les êtres et on la trouve dans tous les aliments et dans tous les germes. D'autre part, elle est susceptible de prendre les formes les plus diverses : ne paraît-elle pas, en s'évaporant, se changer en terre ou aller nourrir la lune et le soleil ? Elle est donc la substance qui, dans tous les changements, demeure la même : êtres animés et inanimés dérivent de l'élément humide.

2) Pour Anaximandre, c'est une matière infinie et *indéterminée*, τὸ ἄπειρον, c'est-à-dire quelque chose d'antérieur à l'eau et à toutes les substances concrètes de l'univers. — En quoi consiste cette matière uniforme et infinie, cet indéterminé d'où tout sort et où tout retourne ? Anaximandre ne s'explique pas sur ce point ; il affirme la loi : les dieux et les êtres dérivent de l'infini ; les animaux ont d'abord été tous aquatiques ; l'homme lui-même viendrait d'un poisson. Mais il se tait sur le mode de leur formation : un essai d'explication fera, un jour, la fortune de l'évolutionnisme.

3) Anaximène substitue *l'air* à l'eau et à l'Infini. — Plus déterminé et plus saisissable que l'infini, l'air est plus subtil et non moins nécessaire que l'eau : par voie de dilatation et de condensation il devint successivement toutes les choses de l'univers. — Longtemps après Anaximène, Diogène Apol-

LONIATE soutiendra la même doctrine et maintiendra à l'air le privilège qu'Héraclite aura revendiqué pour le feu.

20. Le système d'Héraclite, — élaboré tardivement en opposition à tous les autres, se résume dans la théorie du *devenir* [1].

1° Les philosophes cherchent le permanent dans les *changements* : les Ioniens le placent dans l'eau, l'air... ; d'autres dans l'unité, l'être, l'atome (n. 23, 26, 30). Héraclite, lui, proclame que ce permanent n'existe pas. « Tout s'écoule, tout passe et rien ne s'arrête : πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve : c'est une autre eau qui vient à nous. » Et nous passons comme elle : « nous sommes à la fois et ne sommes pas ». C'est donc peine perdue de chercher l'être, τὸ εἶναι, sous le devenir, τὸ γίνεσθαι. Il n'y a pas d'absolu, si ce n'est l'instabilité même du devenir. Le monde est un perpétuel écoulement, ou mieux, semblable à la flamme d'une lampe, un embrasement continu et universel.

2° Aussi, le feu, non le feu visible, qui n'est qu'un symbole, mais un feu subtil, toujours vivant, πῦρ ἀεὶ ζων, et intelligent, tel est l'élément primordial. Tout dérive du feu, le monde, la vie, l'âme... et Dieu est ce même feu permanent. Emanées de lui, les choses de ce monde y retournent pour en sortir encore, d'après les lois fatales du destin. C'est un flux et un reflux perpétuel, et, dans ce mouvement, il n'y a de réalité que le devenir, le « fluens semper ».

Les vues d'Héraclite étaient **exagérées**, mais **suggestives**. Il le sentait lui-même : « Je suis, disait-il, comme les sibylles qui parlent par inspiration et dont la voix retentit, pendant des siècles, des vérités divines. » — Héraclite s'élève plus haut que les autres philosophes de l'Ionie, jusqu'à la raison pure ; son regard croit atteindre le vrai dans le devenir et ses lois invariables : à ce titre, il n'est plus un physicien, **c'est déjà un philosophe**. — Mais, en opposant le devenir à la pluralité phénoménale, il jette le doute sur le témoignage des sens, et, à sa façon, pose déjà le problème critique et **prépare le scepticisme**. — D'autant plus que le « τὸ fieri » d'Héraclite, c'est l'union des contraires, μίξις τῶν ἐναντίων, car « tout se sépare et s'unit : le même être vivant est mort », et Dieu est cette unité

1. P. Bise, *La Politique d'Héraclite d'Ephèse*, 1925 ; cf. **Diogène Laërce**, p. 394.

des contraires, un « été-hiver, un jour-nuit ». Voilà, dit Aristote, ce qu'on peut lire dans l'**obscur** Héraclite. Il est bien le **précurseur d'Hégel.**

21. Critique : naturalisme et hylozoïsme de l'Ecole ionienne. — A côté des différences qui viennent d'être signalées, les Ioniens ont deux traits communs qui caractérisent leur école :

1° Ce sont des **naturalistes** et des **physiciens** comme le dit Aristote. Ils le sont dans leur méthode, qui est l'expérience et même, une expérience assez vulgaire. Ils le sont dans la solution qu'ils donnent au problème de l'être : car, à cette question : quelle est l'essence des choses ? ils répondent par un principe d'ordre sensible, recherché au sein de la nature. Ils sont **géomètres** et **astronomes** : Thalès prédit l'éclipse de soleil du 28 mai 585 ; Anaximandre dresse des cartes géographiques et mesure la grandeur des astres ; Anaximène a le premier cette idée que le soleil doit sa chaleur à la rapidité de son mouvement ; Diogène soutient que la terre est ronde et doit sa solidité au refroidissement qui s'est produit à sa surface... etc. Quant à Héraclite, par une sorte de divination, il réduit la nature au mouvement et à la chaleur. Cette conception du monde matériel est passée dans la science moderne qui ramène tous les phénomènes au mouvement, se transformant en chaleur et vice versa, et proclame que « rien ne se crée et que tout se transforme ».

2° Ce ne sont pas des athées, mais plutôt des **panthéistes** : leur théodicée, comme leur psychologie, aboutit à l'hylozoïsme païen (ὕλη et ζωή). Esprits religieux et encore pénétrés de mythologie, ils donnent une âme et la **vie à toutes choses**, comme ils en donnaient à l'aimant, pour expliquer sa force d'attraction. Pour Thalès, le monde est animé (ἔμψυχον) et tout est plein de Dieu : « δαίμονων πάντα πλήρη εἶναι ». Ses disciples modifient, mais ne changent pas, le fond de cette doctrine : pour les Ioniens, outre l'eau, l'air, le feu, il y a une âme divine immergée dans le monde, qui ne fait qu'un avec lui et est le principe de l'univers [1].

En résumé, la philosophie ionienne n'est **pas encore dégagée soit des sciences, soit de la mythologie** : ce progrès était réservé à d'autres écoles.

1. **Cicéron**, *de Natura deorum*, I, c. 10 ; — **Aristote**, *Metaphys.*, L. I, c. 3.

§ II. — ÉCOLE MATHÉMATIQUE D'ITALIE.

22. Notice sur PYTHAGORE. — Pythagore naquit dans l'île de Samos, vers 580, et suivit d'abord les leçons de Thalès ou d'Anaximandre, à Milet. Il aurait ensuite voyagé en Egypte, en Orient, jusque dans la Chine et dans l'Inde, où il aurait connu les communautés bouddhiques. A son retour, trouvant sa patrie au pouvoir du tyran Polycrate, il émigra à Crotone et y fonda une école célèbre, à la fois politique, morale et religieuse ; Tarquin le Superbe régnait alors à Rome depuis quatre ans. Pythagore serait mort, dans une révolution, vers 504, à Métaponte, où Cicéron affirme qu'on lui montra le tombeau du philosophe.

Mais sa vie comme sa doctrine est pleine d'obscurité. Il n'a rien écrit. Les *Vers dorés*, *carmina aurea*, attribués à Epicharme, les Vers *orphiques* et plusieurs autres ouvrages ne sont pas authentiques. Philolaus, un de ses disciples, au siècle suivant, est le premier à avoir exposé ses idées dans un ouvrage, *αἱ Βάκχαι*, *les Bacchantes*, que Platon acheta quarante mines. — C'est dans les *Fragments* qui nous en restent, dans Aristote et les autres écrivains, qu'il faut aller chercher la doctrine de Pythagore, ou mieux, ce que son école et la renommée en avaient fait avec le temps[1].

23. Les doctrines pythagoriciennes — forment un système assez complet.

1) La *méthode* de Pythagore fut autoritaire, mathématique et mystique. L'ascendant qu'il exerçait sur ses disciples s'est traduit par le fameux « *αὐτὸς ἔφα*, magister dixit ». Il entretenait cette disposition par l'enseignement d'une double doctrine, l'une exotérique pour le vulgaire, l'autre ésotérique pour les affiliés et les intimes. Ceux-ci devaient, pour être reçus, non seulement savoir les mathématiques, mais garder le silence pendant cinq ans, ne pas manger de viande... C'est la méthode *a priori*, unie aux pratiques ascétiques, pour dégager l'âme des sens.

2) La *métaphysique* pythagoricienne repose sur la théorie des nombres, qui sont antérieurs et supérieurs aux choses : antérieurs, car ils sont vrais de toute éternité ; supérieurs, car ils gouvernent le monde : « mundum regunt numeri ». En ce sens, les nombres sont les archétypes éternels, d'après lesquels seraient formés tous les êtres, et le monde, pénétré d'ordre et d'harmonie, est régi d'après les lois mathématiques.

Mais, le nombre est-il intérieur aussi aux choses mêmes, c.-à-

1. Cf. **A. Delatte**, *Etudes sur la Littérature pythagoricienne*, 1915.

d. principe constitutif et comme la matière des êtres ? Aristote l'a affirmé : « τὸν ἀριθμὸν ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι [1] ». Par une exagération assez commune d'une idée importante, les Pythagoriciens auraient fait du nombre ce qu'un jour Descartes fera de l'étendue et Leibniz de la force : le trouvant réalisé dans les choses, ils le prirent pour l'essence même de la réalité. En voici la genèse : l'unité est le principe de tous les nombres, de même l'unité ou monade primitive est le principe de toutes les choses. En se développant, elle produit la dyade, c'est-à-dire la matière indéterminée, le chaos, principe passif de tous les êtres. Et ceux-ci, composés de un ou de deux, de pair et d'impair, de déterminé et d'indéterminé, ont, pour essence, la triade, la tétriade... enfin, la décade. La décade est un nombre très important, parce qu'il est la somme des quatre premiers nombres (1 + 2 + 3 + 4) : il comprend l'ensemble des êtres, et comme les dix catégories pythagoriciennes.

3) La décade doit se retrouver partout : le *monde* se ramène donc à dix grandes sphères : le soleil, la lune, la terre..., qui se meuvent autour du feu central et, si nous n'en voyons que neuf, c'est qu'il y en a une autre, « l'*antiterre* » qui nous est invisible. — De la sorte, les astres du monde sont en nombre parfait ; le mouvement circulaire qui les anime est le plus régulier de tous ; il produit un son musical que l'habitude seule nous empêche de percevoir. — Enfin, l'univers est animé par l'âme universelle, émanation du feu central, et, par elle, tous les êtres participent à la vie. Aussi, le monde est-il un tout, beau et harmonieux : c'est le *Cosmos*.

4) Que devient *Dieu* dans le système pythagoricien ? Il est l'unité ou monade primitive : « ἕν, ἀρχὴ πάντων ». Il reste à savoir si cette monade est l'âme universelle, immanente dans le monde, ou, si elle s'en distingue, comme un être personnel. Philolaus dit bien : « Il est un Dieu qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. » Malgré cela, on se demande si la divinité qui réside dans le feu central préside à tout librement, et non pas plutôt d'après des lois mathématiques qui règlent les émanations des êtres : il semble bien que Pytha-

1. *Metaphys.*, L. I, c. 3.

gore ne s'est pas élevé au-dessus de l'hylozoïsme ou du panthéisme émanatiste de l'Orient.

5) Cependant, la monade primitive, outre la dyade, a produit d'autres petites monades : ce sont les *âmes*. *L'âme* humaine est un nombre qui se meut lui-même ; d'après cette définition, elle ne serait donc pas seulement l'harmonie du corps, mais une activité simple et spontanée. — Détachée du sein de la grande monade, elle doit y retourner après une série d'épreuves. L'âme, en effet, est immortelle et il y a une rétribution dans l'autre vie : deux vérités importantes cachées dans l'erreur métempsycosiste des Pythagoriciens.

6) Enfin, pour parvenir à sa réunion à Dieu, l'âme a besoin de pratiquer la *vertu*. Or, la vertu est une harmonie entre toutes les puissances de l'âme ; on la conserve au moyen de la musique et de la gymnastique [1]. La vie doit se consumer dans l'exercice de la vertu ; on ne l'abrègera point par le suicide, qui est essentiellement mauvais. Souvent, et surtout le soir, avant de se livrer au sommeil, l'homme examinera avec soin sa conscience.

24. Caractères de l'école pythagoricienne. — Elle ne **disparut** pas à la mort de son chef et de ses disciples immédiats. Chassée de l'Italie, elle réapparaît, au siècle suivant, avec Philolaus de Thèbes, Archytas de Tarente et plusieurs autres : les néo-pythagoriciens sont partout à l'aurore et dans les premiers siècles du christianisme (n. 123) ; enfin au XV^e^ siècle, Nicolas de Cuse et au XVI^e^, Giordano Bruno revêtent leur théorie du langage pythagoricien (n. 326, 353) [2]. — Cette **persistance du pythagorisme** à travers les siècles atteste déjà son importance et la célébrité de son fondateur comme **mathématicien**, **philosophe** et **réformateur religieux**.

Dans les sciences d'abord, Pythagore est un initiateur qui, malgré certaines erreurs, ouvre de larges horizons à la pensée. Nous sourions aujourd'hui du feu central et de « l'*antiterre* », mais le double mouvement de la terre sur elle-même et autour du soleil est chose acquise à la science. D'autre part, le théorème du carré de l'hypoténuse, le système décimal, les dix chiffres faussement appelés arabes, la table de multiplication,

1. Les termes « μουσική, γυμναστική » ont une acception plus étendue que les mots français correspondants. — 2. **Nourrisson**, *Tableau des progrès, etc.*, p. 24.

l'explication des éclipses et des phases de la lune, les lois de l'acoustique, sont des **découvertes** qui suffisent à la célébrité de ce grand homme.

C'est aussi la gloire de Pythagore d'avoir laissé à la postérité deux noms immortels, celui de **philosophie** « φίλος σοφίας » et celui de **monde** « κόσμος ». La théorie des nombres, prise en elle-même, est puérile et obscure : mais elle contient un aperçu, qui mettra les philosophes sur la voie de la vérité. D'après Nicomaque, le nombre n'est plus l'essence, la substance des choses, mais un **modèle**, une relation des choses avec la pensée de Dieu, παράδειγμα, ἀρχέτυποι. Platon y voit les idées ou **archétypes** des êtres : Aristote n'aura qu'à y ajouter les **formes substantielles** pour avoir la vérité entière.

Enfin, par ses maximes morales et religieuses, Pythagore peut être comparé aux grands **réformateurs** de l'Orient. Leur influence a été plus longue et plus profonde que la sienne, mais ils n'eurent pas, comme lui, en face d'eux, le christianisme. Pythagore reste leur **émule** et il fut, sans doute, leur **disciple**, si, comme il semble bien, la doctrine pythagoricienne pour la partie éthico-religieuse a été apportée d'Orient.

Quant à la partie proprement philosophique, elle se réduit, comme l'avait dit Aristote, à une **théorie cosmologique** dans laquelle l'âme et Dieu ne jouent encore qu'un rôle secondaire. Mais il est juste de remarquer que la **pensée y est en progrès**, absorbée par les Ioniens dans les objets extérieurs, elle s'est rapprochée de l'abstrait avec les Pythagoriciens ; les Eléates vont l'élever vers l'être et la vérité.

§ III. — ÉCOLE IDÉALISTE D'ÉLÉE.

25. Notice historique. — Xénophane, né à Colophon, en est le fondateur. Sa longue vie se place entre 600 et 500 avant J.-C. : dans ses dernières années, il quitta l'Asie et vint s'établir à Elée, dans la Grande Grèce. Il avait composé des vers iambiques, qu'il s'en allait, rapsode-philosophe, débiter de ville en ville : ce ne sont que des pensées, son ouvrage le plus important est intitulé Περί φύσεως. — **PARMÉNIDE** (529-444) naquit à Elée même et fut le législateur de l'école. C'est un disciple de Xénophane dont il connut au moins l'ouvrage que nous venons de citer. Il en composa, lui-même, un autre sous le même titre ; Platon a exposé la doctrine de Parménide dans un dialogue qui porte son nom. — Zénon d'Elée, né entre 490 et 485, était disciple de

Parménide. Il vint même, avec lui, vers 454, à Athènes, pendant les fêtes des Panathénées, pour combattre les Ioniens. Il a composé un traité de *Logique*. — A ces trois noms célèbres, on ajoute souvent celui de Mélissus de Samos, gagné, en Ionie même, à l'école éléatique par la lecture des ouvrages des Eléates.

26. Exposé doctrinal. — 1° Xénophane a un système, qui reflète ses origines. Il est d'abord physicien, comme les Ioniens : à l'hylozoïsme il emprunte la théorie des éléments dont il fait la synthèse : l'eau et la terre, l'air et le feu, et, s'en tenant aux apparences, il regarde le monde comme un cône dont la base s'étend à l'infini. — Bientôt il s'élève avec force contre l'anthropomorphisme populaire, les mensonges des poètes et mérite le nom de « contradicteur » d'Homère. C'est être athée que de croire à la naissance des dieux et de leur prêter les passions humaines : si les bœufs ou les lions ou les chevaux avaient des mains et savaient peindre, ils représenteraient les dieux sous forme de bœufs ou de lions ou de chevaux. — Aussi, à peine arrivé à Elée, est-il préparé à comprendre l'idée pythagoricienne de l'unité. Il s'en empare et l'unité lui apparaît comme le seul être qui mérite ce nom : Dieu est cet être et il est immortel et éternel. — Déjà on voit poindre le panthéisme ; le Dieu de Xénophane est aussi l'être unique et, dans la matière, il est tout œil, tout intelligence, tout oreille « ὅλος ὁρᾷ, ὅλος δὲ νοεῖ, ὅλος δ'ἀκούει ».

2° Parménide va préciser le panthéisme éléatique. Conduit par des vierges, filles du soleil, dans les régions de la lumière, il a découvert la vérité absolue « τὰ πρὸς ἀλήθειαν » et les choses de l'opinion « δόξας βροτῶν » : les deux parties de son poème.

« *Premièrement*, dit-il, il faut admettre ou l'être ou le non-être. Or, on ne peut connaître le non-être ; il ne reste donc plus qu'un procédé : poser l'être ». Et l'être est sans naissance et sans destruction : « je ne te laisserai ni dire, ni penser qu'il vient du non-être ». De plus, « rien n'est ni ne sera, excepté l'être » : « la pensée est la même chose que l'être, la pensée est identique à l'objet de la pensée ». Enfin, il n'y a pas de devenir : « le destin ne permet pas à l'être de naître ou de périr, mais le maintient immobile ».

Dans la *seconde* partie de son ouvrage, Parménide ramène la dualité, obligé qu'il est de concéder l'existence du monde

et de la multiplicité sensible : ce sont les apparences de l'être « τὰ πρὸς δόξαν ». « Forcé, dit Aristote, de se mettre d'accord avec les faits, Parménide admit l'unité par la raison, la pluralité par les sens [1] ».

27. 3° **Zénon** — développe cette seconde partie du système. D'après lui, tout est contradictoire dans l'idée d'un monde sensible, tel qu'il nous apparaît.

La *matière* : si elle est composée de points inétendus, il faudra dire que des zéros d'étendue ajoutés à des zéros d'étendue finissent par faire de l'étendue. Si elle est composée d'atomes étendus, chacun d'eux est infiniment divisible, et ainsi, un corps est un agrégat de plusieurs infinis. — Le *temps* : les instants dont il se compose sont indivisibles ; comment, ajoutés l'un à l'autre, forment-ils une durée divisible et continue ? — L'*espace* : il est réel, donc il est contenu : mais le contenant est un espace contenu dans un autre et ainsi à l'infini. — Le *devenir* ou changement : qui change n'est pas ce qu'il était, autrement il ne changerait pas ; ni ce qu'il sera, car déjà il serait changé. Qu'est-il donc ? Le devenir n'est rien. - Le *mouvement*, car l'intervalle d'un point à un autre contient une infinité de positions : comment franchir l'infini ?

C'est l'argument de l'*Achille et de la tortue* : le héros aux pieds légers ne pourra jamais atteindre la tortue. Car un corps en mouvement doit parcourir l'espace donné et d'abord la moitié de cet espace, puis la moitié de cette moitié, etc. : or, l'espace est divisible à l'infini comme le temps. Achille aurait donc, pour atteindre la tortue, une infinité d'espaces à parcourir [2]. — Ou celui de la *flèche qui vole* : elle ne se meut pas dans le lieu où elle est, puisqu'elle y est, ni dans celui où elle n'est pas encore, puisqu'elle n'y est pas. Où donc se meut-elle ? Nulle part : elle est immobile.

28. **Critique de l'éléatisme.** — Zénon est le **dialecticien** de l'école éléatique, comme Xénophane en est le **théologien** et Parménide le **métaphysicien**. Malgré des tendances divergentes, ils n'ont, tous les trois, qu'un même système qui se ramène au **panthéisme idéaliste**. D'abord, ils rejettent l'autorité des sens. Impossible de se fier à leur témoignage : un grain de millet ne fait en tombant aucun bruit : pourquoi un monceau de grains de millet en feraient-ils ? Les sens ne donnent qu'une **opinion incertaine** comparable à la nuit. Et

1. *Phys.*, I, 10. — 2. Cf. **Aristote**, *Phys.*, VI, 14.

sur ce point, dans sa théorie des idées, Platon, à qui Parménide apparaît tout à la fois « respectable et redoutable », subira l'influence des Eléates. — On s'est demandé, il est vrai, si l'être de Parménide était **abstrait** ou **réel** ? Pour les uns, c'est dans l'être réel que le philosophe d'Elée se transporte par la pensée : Dieu ou l'être immobile serait réel et il n'y aurait rien en dehors de lui : c'est alors le **panthéisme de Spinoza**. Pour les autres, et plus probablement, l'être des Eléates est l'unité pure, abstraite, sans attributs d'aucune sorte : c'est donc l'idée d'Hégel ou l'absolu de Schelling, et déjà le **panthéisme idéaliste.**

§ IV. — ÉCOLE ATOMISTIQUE D'ABDÈRE.

29. Historique.— L'idéalisme des Eléates devait amener une réaction. Elle prit naissance à Elée même, où Leucippe serait né et aurait vécu avant de se retirer en Thrace, à Abdère, vers l'an 500 : il est le fondateur de l'école atomistique. — **DÉMOCRITE** (520-440) en est le principal représentant. Lui aussi, comme Thalès, Pythagore..., aurait beaucoup voyagé en Egypte, à Babylone, et jusqu'aux Indes : « de tous les hommes de mon temps, dit-il lui-même, je suis celui qui a parcouru le plus de pays ». Esprit encyclopédique, il était très instruit et composa un grand nombre d'ouvrages, dont Diogène Laërce nous a laissé la liste [1]. — Démocrite eut pour disciple Métrodore de Chio, qui fut le maître d'Anaxarque ; celui-ci le fut d'Epicure (n. 89).

30. La philosophie atomistique — ne varie guère :

1° D'après Leucippe, puisque rien ne se fait de rien « ex nihilo nihil », tout s'explique par les atomes et leur mouvement dans le vide. Ces atomes sont, en effet, éternels et en nombre infini ; ils sont tous homogènes, mais doués de figures diverses ; ils sont pleins et insécables ; partant, la matière n'est point divisible à l'infini, seuls les groupements d'atomes se divisent, se font et défont : car tous les corps, les êtres vivants, l'âme elle-même ne diffèrent pas essentiellement ; ce ne sont que des atomes diversement combinés entre eux. — Ces combinaisons ou « configurations » d'atomes s'opèrent par le hasard et grâce à un double mouvement dont ils sont doués ; l'un primitif, essentiel aux atomes, qui est horizontal ; l'autre dérivé qui naît de la rencontre des atomes en mouvement et produit des tourbillons. Or, ces mouvements sup-

1. **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, L. IX, p. 409.

posent le vide à côté du plein ; Leucippe en prouve l'existence aux Eléates, comme on le fait encore aujourd'hui, par l'existence même des mouvements, par la compressibilité de certains corps, par la compénétration, par ex., de l'eau dans la cendre et les substances poreuses, par la nutrition et le phénomène de l'assimilation.

Mais le vide interatomique n'est qu'un principe négatif : le seul et unique être, c'est l'atome.

2° **Démocrite** - - adopta la théorie cosmologique de Leucippe, en la complétant ; il suppose un espace infini où se meuvent les atomes et plusieurs mondes, soumis aux vicissitudes de croissance et de décadence comme l'homme et les animaux.

Il y ajouta un essai de psychologie, de théodicée et de morale. — L'*âme* humaine est composée d'atomes sphériques et subtils, semblables à ceux qui constituent le feu. La sensation s'explique objectivement par les images matérielles et représentatives (εἴδωλα, idoles) ou particules de matière que nous envoient les corps ; subjectivement par diverses combinaisons atomiques qui sont la sensation, la conscience, la pensée et l'esprit. — Les *dieux* pour Démocrite sont des êtres analogues à l'âme, des combinaisons plus solides d'atomes. Aussi, bien que la durée de leur existence soit plus longue que celle de l'homme, ils sont mortels comme nous, et ne doivent nous inspirer aucune crainte, soumis qu'ils sont eux-mêmes au Fatum, c'est-à-dire à la loi du mouvement atomistique, qui dirige toutes choses. — De là, une tranquillité égoïste de l'âme : c'est toute la *morale* de Démocrite. Il rejetait, dit-on, le mariage et l'amour de la patrie à cause des soucis et des travaux dont ils sont la source.

31. Critique de l'atomisme. — 1° Considéré dans son **origine**, il semble remonter au phénicien Moschus ou à Kanada (n. 12), que Démocrite a pu connaître dans ses voyages. « L'atomisme grec est la suite de l'atomisme hindou : c'est l'avis de tous ceux qui ont eu en mains les pièces du procès [1]. »

2° En **soi**, c'est un **système peu philosophique** ; les atomistes sont des savants, au sens moderne, plutôt que des

1. **L. Mabilleau.** *Histoire de la philosophie atomistique*, 1895, p. 58.

philosophes. Leur système contient plus d'une **contradiction** : par ex., la matière incréée, l'infinité de l'espace, le nombre infini d'atomes, et un mouvement éternel sans raison : « de motu vero unde et quomodo, omiserunt », dit Aristote.

3° La **contradiction**, du reste, est au sein de leur **méthode** : les atomes et le vide sont inaccessibles aux sens ; c'est donc a priori et par la raison que les atomistes ont introduit cette double hypothèse.

Elle sera reprise plus tard ; car, malgré ses vices de fond, l'atomisme a des apparences séduisantes pour l'**esprit humain** : nous le retrouverons, à différentes époques, avec le mouvement éternel (Empédocle), les figures d'atomes (Épicure), l'hypothèse des tourbillons (Descartes), les qualités primaires et secondaires (Locke).

§ V. — LES ÉCOLES ANTÉ-SOCRATIQUES A ATHÈNES.

32. Athènes, centre de la philosophie. — La philosophie grecque n'a pas eu d'abord de centre unique. Semblable à des sources fécondes, dont les eaux arrosent et parcourent divers espaces avant de se réunir dans le même lit, elle surgit, presque en même temps, chez les Ioniens et les Doriens, et des hommes, comme Thalès, Pythagore, Xénocrate et Démocrite, après avoir beaucoup voyagé, fondent des écoles à Milet, Crotone, Élée et Abdère. L'Ionie et la Grande Grèce avaient commencé à philosopher : Athènes recueillit leur héritage. — Par un concours heureux de circonstances, la célèbre cité était devenue la capitale intellectuelle et morale de la Grèce. Les Ioniens y accouraient pour fuir le despotisme perse ; les Pythagoriciens, pour échapper aux discordes civiles ; les Éléates, pour combattre les Ioniens ; les atomistes, pour donner plus de relief à leurs théories ; tous attirés par l'éclat de la métropole de la Grèce.

Un *essai d'éclectisme*, de fusion entre les écoles, se dessina d'abord, et deux philosophes, l'un venu d'Ionie, et l'autre de la Grande Grèce, en sont les représentants. — Anaxagore, de Clazomènes (520-528), étudie ou même professe d'abord à Milet, mais, attiré par l'amitié de Périclès, le premier, il vient enseigner publiquement à Athènes, et imprime à l'école une direction théisto-spiritualiste. — Empédocle, d'Agrigente (Sicile), était poète, médecin, magicien même : après avoir donné des lois à sa patrie, il vint dans la cité de Minerve où il suivit les leçons d'Anaxagore et enseigna, à son tour, vers 444. — Parmi les *Anaxagoriciens* on cite encore Archélaus, maître de Socrate.

Mais, déjà, l'éclectisme avait vécu. Un mouvement *sophistique* se dessinait, favorisé par une civilisation sensuelle aussi bien

que par les luttes et l'impuissance des écoles philosophiques. Ses deux représentants principaux sont PROTAGORAS et GORGIAS ; tous les deux viennent se fixer à Athènes, l'un parti d'Abdère en 450, et l'autre de Sicile, vers 427. Platon, dans ses Dialogues, les a fait connaître ainsi que plusieurs autres, comme HIPPIAS, PRODICUS, CRITIAS et POLUS. Plusieurs vivaient encore de son temps : s'il les a chargés, il n'a donc pu les calomnier.

A. — Les Eclectiques.

33. Doctrine d'Anaxagore et d'Empédocle. — Anaxagore introduit deux idées nouvelles en philosophie, les *homéoméries* et l'*intelligence* comme cause de l'Univers.

1° D'une part, en effet, la matière, l'eau, l'air et le feu ne sont pas des éléments simples : ils sont composés de parties ou atomes dont les uns sont différents et les autres similaires. Ceux-ci, de même nature, se sont réunis et dominent, en certains êtres, v. g. les gouttes d'eau dans l'eau, les gouttes de vin dans le vin... etc., de là les homéoméries (ὁμοιομέρειαι). Toutefois, ce n'est là qu'un groupement extérieur, et chaque homéomérie contient les autres atomes, puisque l'eau, par ex., contient et nourrit le sang, les os, la chair. De la sorte, tout est dans tout, et, comme dira Leibniz, chaque chose est un univers.

2° D'autre part, le mélange des éléments, chaos primitif, a précédé la formation des homéoméries. Qui donc a mis l'ordre dans cette masse infinie d'atomes ? — Le hasard ? — le destin ? Ce sont, en tant que causes, des mots vides de sens. Le mouvement ? — Oui, sans doute, mais quel est le moteur ? C'est un esprit qui survint et mit l'ordre partout : « ὁ νοῦς ἐλθὼν πάντα διέκοσμήσε. » — Et cette Intelligence, Anaxagore en célèbre la grandeur en termes magnifiques : « L'intelligence est infinie, dit-il, elle est indépendante (αὐτόκρατον), ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par elle-même. » « Si elle souffrait quelque mélange, elle participerait nécessairement de toutes choses, car, il y a de tout en tout, et dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le pouvoir qu'elle a sur eux et qu'elle doit à la simplicité de son essence. » — « L'intelligence a la connaissance entière du monde entier. Rien ne lui échappe. De même, elle meut et ordonne tout : ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est et ce qui sera [1]. »

1. Cf. **Aristote**, *de Anima*, L. I, c. 3.

34. Empédocle [1] — s'éloigne d'Anaxagore sur deux points : 1° Il admet pour matière primordiale des atomes insécables et indestructibles : c'est d'elle que sont formés les quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu ; ceux-ci diversement combinés ont produit toutes choses. L'originalité d'Empédocle consiste à admettre deux forces pour expliquer toutes ces combinaisons : la force d'attraction et celle de répulsion — (poétiquement, l'amitié et l'inimitié), — l'une qui ramène les éléments à l'unité primitive, l'autre qui les en fait sortir.

2° Cette unité primitive est le premier principe des choses et ce principe est intelligent, parfait et centre d'attraction (poétiquement, c'est le dieu Sphérus) : il n'est pas distinct du monde qu'il anime. — L'âme humaine, participation de la divinité, est, elle aussi, composée des quatre éléments : elle en a, en effet, connaissance ; or, seul le semblable peut connaître son semblable. — Toutefois, les âmes ne périssent pas à la mort : il y a une transmigration des âmes et, avant leur retour à l'unité primitive, elles doivent se purifier.

35. Eclectiques. — tels sont donc Anaxagore et Empédocle. Venus l'un et l'autre à la suite d'écoles florissantes, ils en ont subi l'influence.

Anaxagore essaie, dans sa théorie des **homéoméries**, de concilier la philosophie ionienne avec l'atomisme de Démocrite ; en fait, il dépasse plutôt l'une et l'autre école, car, tandis que Démocrite tombe dans le matérialisme, Anaxagore donne à la philosophie une **direction théistico-spiritualiste**. Ainsi, dit Aristote, Anaxagore semble seul avoir conservé son bon sens, parmi tous les Ioniens en délire. — Remarquons, toutefois, que, privé de l'idée de création, il proclame le monde éternel et, plaçant ainsi la matière en face de Dieu, tombe dans le **dualisme**. Au reste, c'est encore un **physicien** ; car, après avoir introduit l'intelligence pour expliquer le mouvement, il se passe d'elle dans l'explication de l'univers.

Quant à Empédocle, sa philosophie est un **syncrétisme** : s'il abandonne le théisme d'Anaxagore, c'est pour revenir aux théories répandues dans les autres écoles. En effet, avec Héraclite, il retombe dans l'**hylozoïsme** païen ; avec les pythagoriciens, il admet une âme universelle, répandue dans

1. Cf. **E. Bignone**, *I poeti filosofi della Grecia, Empedocle*, 1916.

le Cosmos ; avec les Eléates, il fait du monde un être sphérique et **immobile**, enfin, avec Démocrite, il prend les atomes et, avec les Ioniens, les quatre éléments pour **principes** de toutes choses. Quant aux facteurs de tous les changements, l'amour et la haine, si ce sont des forces intrinsèques aux éléments, on a l'**atomisme dynamique** ; s'ils leur sont extrinsèques, c'est le **mécanisme** comme dans la théorie anaxagoricienne [1].

B. — Les Sophistes [2].

36. Le Sophiste, — d'après Aristote, « est celui qui gagne de l'argent, au moyen d'une science apparente et non réelle ». Ce mot n'avait d'abord pas cette signification déshonorante : le sophiste était un sage. Mais, avec les progrès d'une civilisation raffinée, il devint utile de savoir disserter, en public, de toutes choses. Des professeurs de sagesse surgirent à propos : les jeunes gens les recherchaient, et les payaient pour en apprendre l'art de réussir. Dès lors, pour les uns et les autres, la vérité n'était plus le but, mais le succès ; on se contenta du vraisemblable ou même du faux en vue de l'utile, et, comme les résultats des écoles philosophiques étaient contradictoires, les sophistes en vinrent à soutenir que tout est vrai, et que rien n'est vrai. De là, le discrédit dans lequel ils tombèrent, le déshonneur qui s'attacha à leur nom et à tous les abus de la dialectique.

37. Protagoras — descendit dans la sophistique en poussant à ses dernières conséquences le sensualisme de l'école ionienne et atomistique. En effet, d'après le sceptique Sextus Empiricus [3], bon juge en pareille matière :

1) Protagoras n'admet que ce qui se manifeste aux yeux de chacun ou aux autres sens, en sorte que tout ce qui apparaît à l'homme, existe, tout ce qui ne lui apparaît pas, n'existe pas : l'homme est la mesure de toutes choses.

2) D'autre part, les hommes, selon la diversité des temps, ont des perceptions différentes, car la matière perçue, aussi bien que les sens, sont dans un mouvement perpétuel, et subissent de continuels changements.

3) Partant, il n'y a pas de vérité absolue : la vérité est relative, elle est contradictoire tout comme le sujet ou critérium qui la perçoit. C'est un scepticisme *per excessum*.

4) Conséquence : Dieu n'existe pas, ou, du moins, on ne peut le savoir à cause de l'obscurité du sujet et de la brièveté

1. **Aristote**, *De Gener. et Corrupt.*, L. I, c. 1 ; — *de Anima*, L. I, c. 3. — 2. Cf. **Platon**, *Dial., Protagoras, Gorgias* ou *De rhetorica*. — 3. *Hypot., Pyrrhon*, c. 32.

de la vie. Protagoras fut obligé de s'exiler par suite de ce demi-athéisme.

38. Gorgias — arriva au même résultat que Protagoras en partant de principes opposés à ceux de l'école éléatique. Rhéteur subtil, qui se vantait de pouvoir répondre sur l'heure à toutes les questions qu'on lui proposait, il en vint à soutenir les trois assertions suivantes :

1° *Rien n'existe.* — En effet, le néant n'existe pas ; la réalité non plus, car cette réalité serait ou éternelle ou produite, ou l'une et l'autre à la fois : trois hypothèses impossibles.

2° Dans le cas où une chose quelconque existerait, elle *ne pourrait être connue par l'homme.* — Il faudrait, pour cela, que notre pensée fût identique à l'objet et que, si je conçois, par ex., un homme volant dans l'air, il en soit ainsi réellement, ce qui est absurde.

3° Dans l'hypothèse où un homme quelconque connaîtrait cette chose, il *ne pourrait ni l'expliquer, ni la faire connaître aux autres.* — Nous n'avons, en effet, d'autre moyen, pour cela, que la parole qui peut transmettre aux autres hommes nos propres conceptions, mais non les choses réelles.

Ainsi, Gorgias ramène à de pures apparences cette vérité dont Zénon, qui se moquait des apparences sensibles, faisait l'unique réalité : Gorgias est un **Zénon à rebours**. — Et, parce que, le premier, il met un abîme infranchissable entre l'objet et le sujet, entre l'idéal et le réel, c'est un **précurseur de Kant**.

La sophistique en général est la « **logique de l'équivocité** ».

39. Caractères généraux de la phase antésocratique. — Un regard rétrospectif nous en fait découvrir trois :

1° La philosophie y est surtout **objective** et même se réduit à une physique ou à une **cosmologie**. Les premiers penseurs grecs ne connaissaient d'autre champ d'investigation que le monde extérieur, le non-moi. Les dieux et l'homme n'y entrent que comme une partie de ce monde, comme des choses parmi les autres choses. Aussi, presque tous les ouvrages ont pour titre *La Nature*, Περὶ φύσεως. La logique n'est étudiée qu'en vue de la physique dans l'école éléatique ; quant aux théories morales de l'école pythagoricienne, elles sont un reste de la mythologie. En résumé, l'esprit humain est, jusqu'à la sophistique, concentré sur l'étude du monde extérieur et

c'est par là que débute la réflexion : voilà une **loi de la pensée.**

2° Mais, à côté de ce caractère commun, il y a des **différences** entre les écoles antésocratiques.—Différence de *méthode*: le génie ionien part de l'expérience, avec Thalès, Héraclite, pour s'élever très haut avec Anaxagore qui donne peu à peu l'expérience ; le génie dorien procède *a priori* dans Pythagore, Parménide et même Démocrite, qui n'a, certes jamais, constaté par l'expérience l'existence de ses atomes. — Différence dans le *but visé* : au VI^e^ siècle, c'est la substance immuable au milieu des changements, que cherchent de concert et sans se connaître, Thalès et Pythagore (l'eau, l'unité) et plus encore Parménide (l'être un, nécessaire, immuable) ; tandis qu'au siècle suivant, ce sont plutôt les changements qu'Héraclite explique par le devenir, Démocrite par le hasard des rencontres, Anaxagore à l'aide de Dieu, Empédocle par l'amour et la haine. — Différence, enfin, dans les *solutions* ; on y trouve le germe de beaucoup d'erreurs modernes, spécialement du matérialisme, de l'évolutionnisme et du panthéisme.

3° Malgré ces lacunes et ces défaillances, il faut noter un **progrès sensible** réalisé à la fin de cette période. — A l'origine et dans la période antéphilosophique, la poésie absorbe la science, l'histoire, la religion et la mythologie : philosophie est synonyme de sagesse. — Puis la philosophie s'applique à l'étude de l'univers : c'est la période cosmologique. — Enfin, les Eléates, et surtout les Sophistes, forcent la pensée à se replier sur elle-même et l'amènent à considérer le sujet pensant comme un des principaux objets de la philosophie. — Voilà un **progrès pour le fond** : un autre s'y ajoute **pour la forme.** Les sept sages s'étaient bornés à des sentences laconiques ; les premiers philosophes y substituèrent des poèmes, qui ont mérité à Héraclite le nom d'obscur et font, de Parménide et d'Empédocle, des poètes enthousiastes. Les derniers Ioniens et les Sophistes parlèrent en prose, et, en forçant les philosophes à les imiter, réalisèrent un nouveau progrès et préparèrent la période suivante.

II^e^ PHASE : SOCRATIQUE

Apogée de la Philosophie grecque.

40. Division. — Commencée avec Socrate dans la dernière

partie du v^e^ siècle, la seconde phase de la philosophie grecque dure, environ, une centaine d'années, jusqu'à la mort d'Aristote, en 322. Elle n'est pas la plus longue, mais la plus importante : c'est l'apogée ; en philosophie comme en toutes choses, elle sera marquée plus par des individualités que par des écoles. Trois noms la résument : Socrate, Platon et Aristote ; le premier fut maître du second et le second du troisième.

§ I. — SOCRATE (470-399) [1].

41. Sa vie. — **SOCRATE** naquit à Athènes, en 470 : son père, Sophronisque, était sculpteur, et sa mère, Phanérète, était sage-femme. Peut-être la profession de son père, qu'il exerça d'abord, lui donna-t-elle le goût de l'idéal ! Il écouta les leçons du sophiste Prodicus, du mathématicien Théodore de Cyrène et, probablement, du physicien Archélaus (n. 32). Il n'entendit pas Anaxagore, mais il lut ses ouvrages ; en philosophie il fut son propre maître : « αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας ».

Socrate est un beau caractère. Soldat comme les jeunes Athéniens, il se distingua par sa bravoure à Potidée, à Délium et à Amphipolis. A Potidée, il sauva la vie à Alcibiade, et à Délium, il arracha Xénophon à la mort. Devenu prytane, il sut défendre, contre le peuple, les dix généraux des Arginuses, comme, plus tard, résister aux Trente tyrans. On connaît sa patience envers sa femme Xanthippe. Il était indulgent pour les hommes, « φιλάνθρωπος ἦν », mais plein d'ironie pour leurs défauts. Pieds nus, toujours couvert du même manteau, il passe sa vie dans les rues d'Athènes, se mêlant à toutes les conversations pour enseigner, dans l'intimité, la vertu et la sagesse à ses concitoyens. Car il ne tient pas école ; il n'écrit rien ; nous le connaissons surtout par les *Entretiens mémorables* de Xénophon et les *Dialogues* de Platon. Socrate est un sage, qui a parlé et vécu sa philosophie.

42. L'objet de sa philosophie. — Socrate fait sur ce point une révolution.

a) Le γνῶθι σεαυτόν. — Avant lui, les philosophes s'occupaient du monde extérieur. Socrate déclare cette étude impossible, puisqu'elle porte sur un objet inaccessible à l'intelligence : inutile, car elle ne rend pas l'homme meilleur ; sophistique, puisqu'elle se tient dans des généralités vagues et impie, car le gouvernement du monde regarde les dieux. Du

1. Cf. **Clod. Piat**, *Socrate* (*Les Grands Philosophes*), 1900 ; — **Xénophon**, *Memorabilia Socratis dicta* ; — **Platon**, *Dialogues*, *passim* ; — **R. Millet**, *Socrate et la pensée moderne*, 1920.

monde, dit Socrate. « je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ». Il prend pour maxime la devise de Chilon (n. 16), inscrite sur le temple de Delphes : « γνῶθι σεαυτόν » et ramène la philosophie à l'étude de l'âme [1].

b) Le *Vrai*. — Les Sophistes avaient commencé la réaction ; mais, d'une part, ils ne croyaient pas à la science, et, d'autre part, ils se vantaient de tout savoir ; leur art n'était que sophistique. Socrate est à la fois plus modeste et plus affirmatif. Il croit à l'intelligence et, partant, à la vérité : « Ayant, dit-il, entendu lire, dans un livre d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses : j'en fus ravi [2]. »

c) Le *Bien*. — Socrate alla plus loin : « Il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, me disais-je, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le plus grand bien. »

Le *Bien*, voilà la fin de l'intelligence : connaître le bien pour l'aimer, à l'exemple de Dieu, et se le proposer en tout, c'est donc finalement l'objet de la sagesse : « Je ne sais qu'une science, disait Socrate, la science de l'amour. »

43. Méthode socratique.— Comment inculquer cette science ? Avec une méthode où l'analyse découvre comme six procédés.

1° Socrate procède par questions. La question posée amène une réponse ; celle-ci une réplique de Socrate ; et ainsi, l'esprit de ses interlocuteurs est amené doucement à la vérité. Le *Dialogue* ou la méthode interrogative est comme la marche générale, la forme extérieure de son enseignement.

2° L'*Ironie* en est le procédé négatif et s'adresse surtout aux sophistes. Partant d'une de leurs réponses, Socrate tire les conséquences, fait voir les contradictions, et force ainsi ses adversaires à reconnaître leur erreur.

3° La *Maïeutique* (art d'accoucher) est un procédé positif et moins désobligeant, qu'il emploie vis-à-vis de ses disciples ; car, si connaître est enfanter le vrai, enseigner, c'est « accoucher les esprits ». « Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs de l'enfantement : en vérité, ton âme est grosse » de la vérité, dit-il, en remarquant qu'il exerce la fonction de sa mère [3].

Ces trois premiers procédés, en réalité, se compénètrent.

1. **Xénophon**, IV, 2, 13-21. — 2. **Platon**, *Le Phédon*, II, XVLI, 136. — 3. **Platon**, *Théétète*, I, VI, 202 ; VII, 204.

L'ironie (εἴρομαι, interroger) est une méthode interrogative et la maïeutique une métaphore pour la désigner.

4° C'est ainsi que Socrate, en faisant des expériences non sur les choses matérielles, mais sur les esprits, s'élève des exemples particuliers jusqu'à l'idée générale : voilà *l'induction* dont, en effet, Aristote attribue l'invention à Socrate.

5° Il arrive ainsi à formuler une *définition générale.*

Quelle est, par ex., la nature de la justice ? La justice consiste à ne pas mentir, à ne pas tromper, à ne pas nuire aux autres, à ne pas réduire ses semblables en esclavage... Socrate part de ces notions vulgaires, et, par des élaborations successives, arrive à une idée générale et à la définition de la justice[1].

6° Alors commence la *déduction*, et Socrate infère du général aux cas particuliers qu'il comprend, aux éléments logiques qu'il enveloppe, aux principes métaphysiques qu'il suppose[2]... sans jamais, d'ailleurs, sortir de l'ordre des vérités morales.

Enfin, ces vérités morales seront acceptées, si les *dispositions du cœur* ne s'y opposent pas. Il y faut « la maîtrise de soi-même » et l'amour du bien connu. Possédé par cet amour et déjà allant au vrai de toute son âme, Socrate prend, dans son enseignement, le ton ému et varié de la persuasion.

44. Morale de Socrate. — Aussi, croit-il qu'on ne peut connaître le bien sans l'aimer. L'homme *vertueux* est celui *qui sait le bien* : on ne peut pas ne point choisir ce qu'on sait être le meilleur. Les méchants, ses juges eux-mêmes, seront des gens qui se trompent : il n'y a pas d'erreurs voulues ; car personne n'est méchant volontairement : « κακὸς ἑκὼν οὐδείς ».

A ce compte, il n'y a qu'une seule vertu : la *sagesse* qui s'appellera courage ou tempérance, piété ou justice, suivant qu'elle est la science de nos rapports avec la volonté ou avec la sensibilité, avec Dieu ou avec les hommes. Ce sont là les cinq vertus socratiques.

Elles sont *obligatoires*, car il y a des lois qui règnent dans tous les pays, et que les hommes n'ont pas portées, puisqu'ils n'ont pas pu se rassembler tous en un même lieu. Elles ne sont pas écrites : « νόμοι ἄγραφοι ». La divinité les a gravées au cœur de l'homme. Elles lui sont naturelles, et ainsi il n'y a point d'opposition entre la loi et la nature.

1. **Xénophon**, *ouv. cité*, IV, in princip. — 2. **Cl. Piat**, *Socrate*, p. 122.

« La première de ces lois ordonne de *révérer les dieux.* » Une autre défend le *suicide* : l'homme doit rester au poste où Dieu l'a mis et d'où, seul, il a droit de le retirer... Ailleurs Socrate relève la dignité de la *femme* qu'il regarde comme l'égale de l'homme ; la grandeur du *travail*, objet d'ignominie pour les anciens, et la *fraternité* humaine en condamnant l'esclavage.

Aussi, ne veut-il, en *politique*, ni violence, ni hasard. « De quelque part que vienne un ordre, dès qu'il est fondé sur la force et non sur la persuasion, il est un acte de violence et non une loi. » C'est à la science et à la raison de gouverner : il est absurde qu'une « fève, tirée d'une urne[1] » décide du gouvernement.

45. Métaphysique de Socrate. — Moraliste avant tout, Socrate n'a fait que jeter les bases de la métaphysique.

Il ne dit rien du *monde*, ni de son origine : il paraît et veut être sceptique dans ces questions. — Mais il admet une *âme* et une âme immortelle ; quoiqu'il soit difficile de dire si les arguments du *Phédon*, en faveur de l'immortalité de l'âme, sont de Socrate ou de Platon. « Ce jeune homme, disait lui-même Socrate, me fait dire tant de choses auxquelles je n'ai jamais pensé. » Cependant sur ce point particulier, les *Mémorables* corroborent Platon et nous autorisent à conclure au spiritualisme de Socrate. — Sa métaphysique est surtout une théologie, où l'existence, l'unité et la Providence de *Dieu* sont clairement enseignées.

Dieu *existe*, car partout, dans l'univers, il y a de l'intelligence : « τῷ πάντι φρόνησις ; mieux encore, des fins admirables : ainsi, l'œil est manifestement fait pour voir et il y a là un dessein : « πρόνοια ». C'est l'argument des causes finales, que Socrate introduit en philosophie. — Il n'y a qu'*un Dieu* : Socrate le désigne presque toujours au singulier : « Celui qui a fait l'univers... » Par le mot *dieux*, il entend, quand ce n'est pas le pluriel de majesté, les divinités inférieures. — Dieu est immense et infini : « Il voit, en même temps, toutes choses, entend tout, est présent partout et veille sur tout à la fois. » — Enfin, Dieu est *Providence* : ce démon familier de Socrate, qui lui parle secrètement, n'est, semble-t-il, dans sa pensée,

1. **Xénophon**, *ouv. cité*, I, 2, 9 ; — III, 5, 21.

qu'une manifestation de cette Providence, qui s'exerce ici-bas et dans l'autre vie [1].

46. Procès et mort de Socrate [2]. — Il fut soutenu dans sa mort par ces idées morales. Souvent mêlé aux sophistes, il avait été pris pour l'un d'eux par le public, à ce point que, voulant les ridiculiser, Aristophane, un de ses amis pourtant, ne crut pas trouver un type plus intéressant : Socrate devint le héros des *Nuées*. Du reste, Socrate, au dire de Platon, était un « effronté railleur », qui, sans cesse, flagellait les vices de ses concitoyens. Enfin, il était monothéiste et un Dieu unique, c'était une divinité nouvelle. Bref, en 399, Mélitos (avec Anytos et Lycon) suspendit au portique de l'archonte-roi un acte d'accusation : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord, pour ne pas adorer les dieux, ensuite, pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort. »

Socrate ne prononça son Apologie que pour obéir à la loi. Ses juges, matelots ou marchands athéniens, étaient au nombre de 550 : comment, en si peu de temps et à un tel jury, faire goûter la philosophie ? Condamné à quelques voix de majorité, et invité à déclarer la peine dont il se croyait digne : « Il n'y a rien, réplique-t-il, qui convienne plus à votre bienfaiteur, que d'être nourri dans le Prytanée. » Il fut condamné à boire la ciguë... « Selon moi, tout est pour le mieux », répondit Socrate, et se tournant vers ceux qui l'avaient acquitté, il les consola et leur adressa ces paroles : « Il est temps que nous nous quittions, moi, pour mourir, et vous, pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu. »

Criton lui offrait de fuir la prison ; il ne voulut pas désobéir aux lois de sa patrie. Le dernier jour de sa vie, il s'entretint jusqu'au soir avec ses amis de l'immortalité de l'âme, envisagea avec un grand calme la mort qui, dans sa pensée, le délivrait des maux de la vie présente, et il mourut en ordonnant de sacrifier un coq à Esculape.

47. Jugement sur SOCRATE. — La mort de Socrate est d'un **sage** guidé par la seule raison, la raison froide, enveloppée encore de superstitions, et privée de la grâce du christianisme.

Non moins belle que sa mort, la vie de Socrate fut excellemment celle d'un **maître** et d'un **initiateur** et il faut dire de lui avec Cicéron : « qu'il a fait descendre la philosophie sur la terre ». Il en a posé la **méthode** : les sophistes ne parlaient que de leur science universelle : il leur oppose son ignorance et son **doute**, procédé inconnu, qui sépare sa science de la sophistique et, comme plus tard, le doute cartésien, ouvre une ère nouvelle à la philosophie. Modeste dans ses conclusions, il

1. Pour d'autres, c'est le « genius » ou le « deus naturæ humanæ », cf. **Apulée**, XV, *De deo Socratis*, et **Horace**, L. II, ép. II. — 2. **Cl. Piat**, *Socrate*, p. 202-222.

donne l'exemple de la sobriété scientifique, sans que sa philosophie cesse d'être dogmatique. — Pourtant, son **dédain de la philosophie objective** est excessif : l'abus de la méthode psychologique peut conduire au subjectivisme et lui-même est sceptique à l'endroit du monde extérieur. Aussi, réagit-il contre l'empiétement des sciences et, par là, circonscrivit le **domaine** de la philosophie. — Sans doute, il laissa à d'autres le soin de l'approfondir ; mais, sans être métaphysicien, il est le **fondateur de la métaphysique**, il en précisa l'objet, savoir : les idées universelles, l'âme et Dieu. Et il suffira d'en faire une étude plus approfondie et d'y ajouter celle du monde pour avoir la vraie métaphysique.

Il faut reconnaître, cependant, que sa philosophie est surtout **morale**. Socrate essaie de déterminer ce qu'il faut tenir généralement pour bon, et, malgré des erreurs sur la nature du bien et de la liberté, il y réussit mieux que Platon et même qu'Aristote. — Aussi et en résumé, sa philosophie est une **conception éthico-théologique**, dont l'objet est **l'homme intelligent, moral et social**, mais où la **métaphysique est subordonnée à la morale**. Nous retrouverons cette conception chez Kant.

48. Disciples de Socrate : les demi-socratiques. — Les écoles sorties de l'enseignement socratique peuvent se ramener à deux catégories : les petites et les grandes écoles.

Les *premières* n'étudient que certaines parties de la philosophie, la morale, et, pour autant, leurs représentants sont appelés demi-socratiques. Elles sont au nombre de trois dont l'une, dans l'étude du souverain bien, n'a tenu compte que de la raison, l'autre, que de la sensibilité, et la troisième, que de la volonté.

1° L'école *mégarique* fut fondée, à Mégare, par Euclide revenu dans sa patrie en 399, après la mort de Socrate. Euclide, qu'il ne faut pas confondre avec le géomètre du même nom, avait été d'abord disciple de Zénon d'Élée : aussi son système fut une sorte de fusion de l'éléatisme et de l'idée socratique du Bien. D'après les Mégariques, ni le multiple, ni le particulier n'est réel ; la réalité n'appartient qu'à ce qui est connu par la raison, à l'Unité qui se confond avec le Bien. Dialecticiens intrépides comme les Éléates, les Mégariques méritent le nom d'*éristiques* ou de *disputeurs*.

Il faut rattacher à l'école éristique l'école d'*Élée*, fondée par Phédon, disciple chéri de Socrate, et celle d'*Érithrée*, fondée par Ménédème. Leur doctrine est celle de l'école de Mégare ; la dialectique y serait même tombée dans la sophistique, si l'on en croit certaines propositions de Ménédème, comme celle-ci : « L'on

ne peut rien affirmer d'aucune chose, car, étant nécessairement ce qu'elle est, une chose ne peut être, en même temps, autre chose. »

Comme on le voit, ces écoles cultivèrent de préférence la **dialectique** : elles s'uniront dans le **pyrrhonisme**. — Les deux suivantes sont des écoles de morale.

2° L'école *cyrénaïque* eut pour fondateur ARISTIPPE (435-360), revenu à Cyrène, après la mort de Socrate. — Ce dernier avait posé en principe que la fin de l'homme est le bonheur. Aristippe, disciple indigne de Socrate, énonça une fausse mineure, savoir, que ce bonheur consiste dans le plaisir (ἡδονή), le plaisir des sens spécialement et dans le moment présent. De là, l'*hédonisme*, ou la recherche du plaisir positif et sensuel, « la volupté dans le mouvement » : — système qui, avec THÉODORE l'athée, descendit jusqu'à l'athéisme et finalement, mitigé par ANNICÉRIS, alla se perdre dans l'épicurisme (n. 89).

3° Enfin, l'école *cynique* doit son nom, soit à la manière de vivre de ses disciples, soit plutôt au gymnase du Cynosarges, où un chien blanc se serait arrêté, emportant une victime à l'autel d'Hercule. C'est là qu'ANTISTHÈNE ouvrit son école : le plus fameux de ses disciples est DIOGÈNE DE SINOPE et, le dernier, CRATÈS, maître de Zénon. — D'après les Cyniques, la vertu consiste dans l'imitation de Dieu : or, Dieu est souverainement indépendant ; le sage doit donc, pour lui ressembler, rejeter tout ce qui gêne son indépendance, et non seulement les biens, les plaisirs et la réputation, mais les bienséances sociales, les usages quels qu'ils soient... Le stoïcisme dérive de cette école.

Venons aux *grandes écoles socratiques* : la première est celle de Platon ; par son intermédiaire nous irons à celle d'Aristote.

§ II. — PLATON (428-347) [1].

49. Sa vie. — **PLATON**, — né en 428, à Egine, descendait par sa mère de Solon et par son père de Codrus, le dernier roi d'Athènes ; son vrai nom serait Aristoclès, et son large front ou, selon d'autres, ses larges épaules lui auraient valu le nom de Platon. Riche et doué de brillantes qualités, il étudia tous les arts, la grammaire, la musique, la rhétorique ; il remporta plusieurs fois le prix de la palestre. Et il fit des vers, mais ayant entendu Socrate, il les brûla pour se livrer à la philosophie.

A la mort de son maître, il se mit à voyager ; déjà, il avait suivi les leçons de l'héraclitéen CRATYLE, il visita encore EUCLIDE à Mégare, THÉODORE de Cyrène, parcourut et l'Égypte et l'Orient, fraya avec les Pythagoriciens et les Eléates de la

1. **Platon**, *Œuvres complètes*, éd. Cousin-Saisset, 10 vol. ; — Cf. **Cl. Piat**, *Platon*, (*les Grands Philosophes*), 1906 ; — **Fouillée**, *La Philosophie de Platon*, 1869; — **C. Huit**, *La vie et l'œuvre de Platon*, 1893 ;— **L. Robin**, *La Théorie platonicienne des Idées d'après Aristote*, 1908.

grande Grèce, et, après avoir abordé la Sicile pour visiter l'Etna, il essaya de persuader Denys l'Ancien de ses principes de politique. Celui-ci, choqué de sa franchise, le vendit comme esclave. Revenu dans sa patrie, Platon ouvrit une école dans un gymnase, appelé *Académie*, du nom d'un ancien héros, Académus. A part deux autres voyages en Sicile, l'un, pour déterminer Denys le Jeune à appliquer ses principes de politique, l'autre, pour réconcilier Dion, son ami, avec le même Denys, il consacra le reste de ses jours à enseigner et à composer des ouvrages ; il mourut, la plume à la main, en 347, à l'âge de 82 ans.

50. Dialogues de Platon. — Platon a laissé 35 dialogues, 13 lettres, des livres et des définitions. Les lettres de Platon à Denys et les définitions seraient apocryphes : plusieurs dialogues paraissent aussi, comme *l'Euthydème*, indignes de Platon ; ceux qui sont d'une authenticité certaine suffisent à sa gloire.

On a essayé de les classer de différentes manières. L'ordre chronologique serait le meilleur, mais on n'a pu, jusqu'ici, le déterminer qu'approximativement. Il y a des dialogues biographiques comme le *Criton*, le *Phédon*, l'*Eutyphron*, l'*Apologie* de Socrate. Mais si, comme Aristote, on divise la philosophie de Platon en dialectique, physique et morale, il faudra rapporter : 1° à la dialectique le *Sophiste*, le *Théétète*, le *Parménide*, comme aussi le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Phèdre*, le *Banquet*, etc. ; — 2° à la physique le *Timée*, le *Phédon*, etc. ; — 3° à la morale, les dix *livres de la République*, les douze livres des *Lois* et la *Politique*.

51. Caractères de sa philosophie. — 1° La *forme* est celle du dialogue et, dans les *dialogues* de Platon, chaque personnage incarne une idée et représente un caractère, comme dans une pièce de théâtre. Ce genre de composition a ses inconvénients ; pour les atténuer, Platon l'abandonne peu à peu ; dans la *République*, chaque interlocuteur fait de longs discours ; et, dans les *Lois*, la forme dialoguée a disparu complètement.

2° Le *fond* du platonisme comprend, dans son ensemble, et souvent dans chaque dialogue, une double part : l'une négative, c'est la réfutation des systèmes divers qui ont précédé, à l'exception de celui de Démocrite ; l'autre positive, c'est l'exposition de la pensée de Platon en un système complet de philosophie, dans lequel il a emprunté à Héraclite sa défiance pour les données des sens, à Pythagore sa haute estime de l'entendement, à Parménide son idée de Dieu, à Socrate ses théories morales et politiques.

3° Cette pensée de Platon est souvent *obscure*. On peut en

donner plusieurs raisons : la forme dialoguée, les digressions fréquentes des interlocuteurs, la poésie unie à la mythologie. Peut-être aussi la crainte des Athéniens, avec le désir d'une doctrine secrète ou ésotérique à l'exemple des prêtres égyptiens et de Pythagore, l'a-t-elle porté à ne pas dire toujours nettement le fond de sa pensée. Au reste, Platon a varié ou s'est contredit lui-même, pendant sa longue vie.

I. — Dialectique.

52. Théorie des Idées. — La clef du platonisme est la théorie des idées. Considérées par rapport au monde, elles sont les types éternels de toutes choses. « Imagine, mon cher Glaucon, dit-il au VII^e^ livre de la *République*, un antre souterrain, ayant une ouverture, qui donne une libre entrée à la lumière et dans cet antre des hommes enchaînés depuis l'enfance... Crois-tu qu'ils verront autre chose que les ombres des objets qui vont se peindre vis-à-vis d'eux sur le fond de la caverne ? Maintenant, qu'on détache un de ces captifs et qu'on le traîne jusqu'à la lumière du soleil. Ce qu'il discernerait plus aisément, ce serait d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, enfin les objets eux-mêmes... A la fin, il serait en état de fixer le soleil. » Telle est exactement notre situation : les choses sensibles ne sont que des ombres des réalités intelligibles, des Idées, parmi lesquelles, l'idée du Bien est comme le soleil du monde intelligible.

Mais, que sont, en elles-mêmes, ces idées qui, d'après *le Phèdre*, « font de Dieu un être divin en tant qu'il est avec elles ? » Sont-ce les formes de l'entendement divin, qui auraient, pour sujet, l'Idée du Bien, Dieu lui-même ? — Sont-ce, au contraire, des substances séparées et distinctes de Dieu ? — On a soutenu l'une et l'autre hypothèse. La première conduit au *panthéisme*, car les idées de Platon sont aussi les essences de choses. — La seconde est celle d'Aristote : pour lui, les idées platoniciennes sont des substances éternelles et improduites, toujours présentes à l'essence divine, mais distinctes de la divinité : ce serait alors le *dualisme* ou mieux, avec les choses, une sorte de *trialisme*.

53. Les degrés de la dialectique. — Il y a donc deux mon-

des : le monde des choses sensibles et le monde des intelligibles ; or, chacun d'eux est l'objet d'une double connaissance.

1° D'abord, l'*imagination* forme des représentations des choses sensibles : simple *conjecture* qui n'implique aucune croyance, c'est la connaissance sensible des apparences (εἰκασία).

2° Puis, par la *croyance*, nous donnons notre assentiment à la réalité objective de ces sensations : la croyance est une intuition des apparences et nous avons alors une opinion imparfaite, c'est-à-dire une connaissance rationnelle (δόξα).

3° La raison *discursive* (διάνοια) compare et généralise ces intuitions sensibles : elle acquiert ainsi des notions, ou idées générales qui représentent toute une classe de sensations : par ex., les idées de grandeur, de beauté, de justice. Voilà la connaissance rationnelle parfaite (ἐπιστήμη).

4° Enfin vient l'intuition des *idées* (νόησις) et surtout de l'idée du bien. Les idées secondaires nous y conduisent : nous contemplons, en elle-même, cette idée et nous y subordonnons toutes les autres. « Imagine-toi donc que le Bien et le soleil sont deux rois : l'un du monde intelligible, l'autre du monde sensible. »

En résumé, la sensation n'est qu'un préliminaire. Mais la connaissance a un triple objet : les choses sensibles, les mathématiques, les idées ; de là, successivement, des opinions, des notions générales, les intuitions des idées. La méthode ou dialectique ascendante consiste à s'élever des choses sensibles jusqu'aux idées.

54. Réminiscence et science. — Pour cela, il suffit de « se souvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite des dieux ». Car, elle a contemplé ces idées, dans une vie antérieure et avant d'être, en punition de quelque faute, unie à ce corps matériel. Les choses sensibles lui rappellent les idées, dont elles sont des copies passagères : savoir pour notre âme, c'est donc se ressouvenir, la science commence par une *réminiscence.*

Elle se continue par l'*analyse* des idées pour les diviser, en déduire les rapports, les définir et les classer en différents genres, car elles sont hiérarchiquement ordonnées. Si, par ex., on analyse l'idée d'homme, on y trouve l'idée d'animal, de vivant, de corps et on découvre ses rapports avec les autres

idées. Il y a donc une dialectique descendante, qui nous donne l'explication de toutes choses.

Dès lors apparaissent les caractères de la science : à la différence de l'opinion, elle a pour objet les idées, c'est-à-dire l'universel, l'absolu, ce qui fait le fond ou l'essence des êtres.

55. Principales idées de Platon. — L'idée est la raison suprême de l'existence, aussi bien que de la connaissance. Si Platon n'a pas trouvé le nom de métaphysique, il en a les éléments : sa dialectique, qui étudie les idées ou réalités intelligibles, est une métaphysique. Il traite de l'être, de l'essence, de la substance, du fini et de l'infini et admet cinq espèces de causes : il parle spécialement du beau et du bien.

1° L'idée du *beau* fait l'objet du *Ier Hippias* et du *Phèdre*. Le beau n'est ni une belle forme, ni l'ordre et la symétrie, ni la convenance, c'est-à-dire l'utile, ni le plaisir de la vue, c'est-à-dire l'agréable. Le beau et le bien sont identiques ; le beau c'est la splendeur du bien, surtout dans l'ordre moral. Platon, poète, a tracé les principes de l'esthétique.

2° Le *Bien* est au faîte de l'échelle des essences : cause finale de l'univers, qui converge vers le Bien ; cause formelle des autres idées qui lui empruntent leur intelligibilité.

Mais l'idée du Bien est-elle Dieu lui-même, ou faut-il, comme pour les autres idées, maintenir la coexistence du Bien et de Dieu ? — Et, dans cette hypothèse, l'un est-il le subordonné de l'autre, ou sont-ils indépendants ? On s'accorde plus généralement à dire, avec Zeller, que le Bien est Dieu lui-même.

56. Dieu, d'après Platon. — 1° Dieu ne se *démontre* pas, mais, peu à peu, notre âme s'élevant au-dessus des choses sensibles parvient à contempler l'idée du Bien ou de Dieu. La preuve du premier moteur a donc simplement pour but de montrer que Dieu est le centre de toutes choses, et celle des causes finales sert à faire voir que le monde est gouverné par une intelligence.

2° Souverainement sage et bon, Dieu est *Providence* et le monde est le meilleur possible. — En effet, Dieu fait tout par amour ; car tout être, arrivé à son parfait développement, tend à produire des images de lui-même, à se communiquer et à se multiplier à l'infini. — Cependant, le mal existe, mais il est nécessaire, c'est la limite du bien.

3° Il n'y a qu'*un* Dieu : Platon est monothéiste. Si, par un reste de mythologie, il introduit d'autres dieux dans ses dialogues, il entend par là des esprits inférieurs à Dieu, supérieurs au monde, qui jouissent aussi de la contemplation des idées. — Il y a bien une Ame du monde et un Démiurge qui en est l'organisateur (n. 57) : ni l'un ni l'autre ne semble distinct de Dieu, dans la pensée de Platon[1] : mais la terminologie reste équivoque et amènera plus tard des interprétations différentes (n. 86, 117, 126).

II. — Physique[2].

La Physique étudie les diverses manifestations de l'idée.

57. Le monde. — 1° La *matière* (ὕλη) n'est pas ce dont les choses sont faites, mais ce en quoi elles apparaissent ; c'est le lieu ou l'espace vide ou encore la limite des êtres. Supprimez les êtres, il ne reste que la matière, « τὸ μὴ ὄν ». La matière est éternelle, Dieu n'a fait que l'organiser.

2° Il y a *quatre corps simples* : l'eau, l'air, le feu, la terre ; tous ont des figures géométriques, tétraèdres, octaèdres... — Les substances corporelles sont des assemblages de corps simples : il suffit d'un simple changement dans la juxtaposition des corps simples pour obtenir une nouvelle figuration, un nouveau corps.

3° Le *monde* est un grand animal, composé, comme l'homme, d'un corps visible et d'une âme invisible. L'âme du monde « circule » à travers la matière immense et lui est extérieure, comme notre âme l'est au corps ; elle lui imprime un mouvement circulaire et parfait. Tous les autres mouvements s'expliquent de même ; c'est le mécanisme platonicien.

4° Les autres astres sont aussi chacun un animal, et non une masse de matière inerte. Tous obéissent au Démiurge, l'ordonnateur suprême. Au reste, toutes les âmes particulières procèdent de l'âme cosmique, par voie d'émanation, en sorte qu'entre elle et Dieu, il y a une identité fondamentale.

58. L'âme humaine — tient une place de choix parmi les âmes de ce monde : Platon étudie sa nature et ses fonctions dans le *Timée* et le *Phèdre*.

1° L'âme est une substance capable de se mouvoir par sa

1. **Cl. Piat**, *ouvr. cité*, p. 166. — 2. **L. Robin**, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, 1919.

propre force : elle est intelligente et aimante et, partant, capable de science et de vertu.

2° L'âme humaine *préexiste* au corps : elle a donc mené une vie antérieure à la vie présente, et c'est alors qu'elle a contemplé les Idées. Aujourd'hui, par suite d'une punition, elle se trouve liée au corps.

3° Aussi, cette union avec le corps est *accidentelle* : c'est l'union du pilote à son navire, du musicien à sa lyre et du cavalier à son cheval. La mort sera la fin de son esclavage.

4° Il y a trois âmes, ou du moins trois fonctions de l'âme : l'esprit, « νοῦς », le cœur, « θυμός », et l'appétit, « ἐπιθυμία ». L'esprit réside dans la tête, le cœur occupe la poitrine, l'appétit réside dans les intestins. Le νοῦς a pour fonction de contempler les idées, le θυμός engendre les passions généreuses et l'appétit pousse l'homme aux plaisirs.

5° L'homme est-il *libre* ? — Platon ne le dit nettement nulle part. Seulement, dans le *Phèdre*, il compare le θυμός à un cheval blanc, l'ἐπιθυμία à un cheval noir et il donne à l'esprit le pouvoir de tenir les rênes.

59. L'Immortalité de l'âme. — C'est dans le *Phédon* que Platon a exposé et mis sur les lèvres de Socrate, la veille de sa mort, les belles preuves de l'immortalité de l'âme.

1° Il y a des arguments *sans valeur* ou simplement probables. — *a*) La vie et la mort sont dans une alternative continuelle. La mort succède à la vie ; donc, la vie de l'âme succède à la mort. — *b*) L'âme préexiste au corps : donc elle peut lui survivre. Elle lui commande en souveraine : donc, elle peut le détruire et vivre encore. — *c*) L'âme c'est la vie, c'est ce qui se meut : donc elle vit et se meut toujours, puisque c'est son essence.

2° Mais il y a des arguments *sans réplique.* 1) L'âme pense et connaît la pure essence de chaque chose : donc, la nature de l'âme est vraiment spirituelle.

2) Les âmes, à la mort, doivent être récompensées selon leurs œuvres ; elles ne sauraient l'être si elles sont mortelles.

La spiritualité de l'âme et l'idée de sanction sont encore aujourd'hui les fondements de notre immortalité. Platon ajoute, il est vrai, que parmi les âmes, les unes, entièrement purifiées, vont contempler les idées, tandis que les autres

sont unies à des corps d'animaux jusqu'à leur entière purification : c'est la *métempsychose*, théorie fausse, mais qui n'est pas contraire à l'immortalité.

III. — Morale.

60. Les principes généraux de morale — sont remarquables.

1° La *fin* de l'homme, c'est le bonheur. Le bonheur est, après la mort, dans la contemplation des idées : c'est la fin de Dieu même. Ici-bas, il est dans le vertu, qui, selon Platon, est identique au bonheur en ce qu'il a d'essentiel.

2° Le bien, c'est la science et le mal l'ignorance : la *vertu* c'est l'imitation de Dieu ; nul ne fait le mal volontairement ; on ne pèche que par ignorance (n. 44).

3° Il y a *quatre* vertus : la sagesse est la principale et répond au νοῦς ; le courage est la vertu du θυμός, et la tempérance celle de l'ἐπιθυμία. Quant à la justice, elle est l'harmonie des trois parties de l'âme.

Comment, parti de principes si élevés, Platon a-t-il pu aboutir à une morale sur tant de points (n. 61) vraiment monstrueuse ? — Cela tient sans doute à la conception que les anciens se faisaient de la « cité[1] » ; l'individu, chez les Grecs, n'est et ne vit que pour la « cité » et non pour soi. Sacrifiant à son tour l'homme à la société, Platon absorbe la morale dans la politique.

61. Politique de Platon. — 1° L'*origine* de la société a son explication dans l'impuissance où se trouve l'homme isolé, non seulement de pourvoir à sa vie physique, mais surtout d'atteindre sa fin morale. Aussi, la fin de l'Etat est-elle principalement d'enseigner la science des idées, qui est la fin même de l'homme : il sera une école d'éducation.

2° Or, la cité comprend *trois classes* de citoyens : les artisans, les guerriers et les philosophes, qui correspondent à la division tripartite de l'âme et du Cosmos. C'est aux philosophes, comme étant la tête de la cité, qu'appartient la direction de l'Etat : les deux classes inférieures doivent obéir. De là l'expression fameuse : « Il n'y aura de bon gouvernement que lorsque les rois seront philosophes ou que les phi-

1. Cf. **Fustel de Coulanges**, *La Cité antique*, 1864, L. III, c. 17.

losophes seront rois ». Alors règnera l'harmonie dans la cité, et l'harmonie, c'est chacun à sa place, c'est la justice.

3° L'intérêt personnel s'oppose à cette harmonie des classes et l'intérêt s'alimente dans l'idée de propriété et l'esprit de famille. Il faut donc supprimer l'un et l'autre et établir la *communauté* des biens, des femmes et des enfants.

4° De là, les plus dangereuses conséquences du *socialisme*, l'éducation des enfants confiée à l'Etat et les êtres chétifs abandonnés comme des membres embarrassants et inutiles ; de là aussi, les inégalités ou des proscriptions inattendues : la gymnastique et la musique seront le partage des guerriers, la science de la dialectique sera réservée aux magistrats et la poésie bannie de l'Etat comme immorale.

62. Critique de la philosophie de PLATON. — Platon n'est plus un simple initiateur comme Socrate, c'est un **grand philosophe**. Génie élevé et sublime, il plane, à son aise, dans la métaphysique et mérite le nom de **divin** ; universel aussi, il embrasse tout, dialectique, métaphysique, physique, morale, politique et esthétique ; esprit **original**, s'il se sert de ses devanciers, Héraclite, Parménide, Pythagore et Socrate, il épure et féconde leurs idées. Sa **méthode** est libre et n'a rien de didactique. Sa terminologie est vague, et sur les idées, le démiurge, etc... la postérité aura de la peine à saisir sa véritable pensée : poète autant que philosophe, il a traduit quelquefois cette pensée dans des allégories, des métaphores. On l'a dit : Platon, c'est un **S. Augustin moins la foi** ; il en a le vol et l'enthousiasme. Il en a aussi les écarts de doctrine grossis, multipliés, et eut pu, comme lui, écrire l'histoire de ses **erreurs**.

Elles sont **graves** et **nombreuses**. — En logique, il est tombé dans un **réalisme** *exagéré* en donnant une réalité aux idées générales : si les idées sont des essences subsistantes, l'universel existe en soi, c'est la confusion de l'ordre logique et de l'ordre ontologique. — En cosmologie, Platon tend à l'**idéalisme** : il paraît embarrassé du monde ; ce n'est, dans sa pensée, qu'un phénomène, les choses sensibles ne peuvent faire l'objet de la science ; elles ne sauraient fonder que l'opinion. — Sa psychologie est **ultra-spiritualiste** et suppose la préexistence des âmes, la métempsycose, l'union accidentelle avec le corps, les idées innées et les deux âmes inférieures à l'esprit.

— Sa théologie conduit au dualisme ou au **trialisme** et ainsi au **panthéisme** : car, la matière est éternelle, les idées le sont aussi, les âmes elles-mêmes n'ont pas été créées, elles émanent donc de Dieu, à moins qu'elles ne soient elles-mêmes éternelles comme Dieu. — Enfin, sa politique se ramène à l'**étatisme** et à une **utopie** qu'il fut, lui-même, forcé de corriger dans son traité des *Lois*. — En résumé, le platonisme, c'est partout le **dualisme** : entre le monde sensible et le monde intelligible, entre Dieu et la matière, entre l'âme et le corps.

§ III. — ARISTOTE (384-321) [1].

63. Sa vie. — Une autre grande école allait sortir de l'Académie : le Lycée est son nom et Aristote en est le fondateur.

ARISTOTE naquit à Stagire, en 384. Son père Nicomaque, de l'illustre famille des Asclépiades, était médecin d'Amyntas II, roi de Macédoine. Initié d'abord à la médecine, Aristote vint à Athènes, en 367 et, pendant vingt ans, suivit les leçons de Platon. — Ses condisciples le surnommèrent le « liseur » ; Platon l'appelait « l'entendement, ὁ νοῦς, de son école ».

Plus d'une fois, Aristote contredit l'enseignement du Maître : on connaît la maxime dans laquelle la tradition a consigné cette opposition doctrinale : « Amicus Plato, magis amica veritas. » Aussi, à la mort de Platon, en 347, ne pouvant lui succéder, il se retira avec Xénocrate, d'abord à Mysée, où il épousa Pythias, fille du tyran d'Atamée, puis, à Mitylène, dans l'île de Lesbos. C'est là qu'une lettre de Philippe, successeur d'Amyntas, vint l'inviter à être le précepteur de son fils Alexandre alors âgé de 13 ans. En 336, Alexandre le Grand succéda à Philippe, et Aristote revint l'année suivante à Athènes. Xénocrate y occupait la chaire de l'Académie. Aristote ouvrit une nouvelle école dans les jardins d'un gymnase, situé près du temple d'Apollon Lycéen : de là le nom de *Lycée*. Les élèves affluèrent : un archonte, nommé pour dix jours, présidait au bon ordre ; des banquets périodiques réunissaient maîtres et élèves. Il y eut un double enseignement, l'un ésotérique, le matin, réservé aux plus forts ; l'autre, exotérique, le soir, pour les faibles. Aristote donnait ses leçons en marchant, de là le nom de péripatéticiens, donné à ses disciples.

En 322, Alexandre mourut. Aristote qui n'était pas citoyen d'Athènes, fut accusé de macédonisme et d'impiété : pour empêcher un nouveau crime contre la philosophie, il céda l'école à Théophraste et se retira à Chalcis, en Eubée. Il y mourut l'année suivante, probablement de mort naturelle.

1. *Œuvres*, trad. par **Barthélemy-Saint-Hilaire** ; — **Ravaisson**, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1837 ; — **Thurot**, *Études sur Aristote*, 1860 ; — **Ollé-Laprune**, *Essai sur la Morale d'Aristote*, 1881 ; — **Cl. Piat**, *Aristote* (*les Grands Philosophes*), 1903 ; — **Hamelin**, *Le système d'Aristote*, 1920.

64. Ses Œuvres. — Aristote laissait de nombreux ouvrages, composés, la plupart, pendant les treize années de son enseignement à Athènes. Alexandre était alors dans toute sa puissance, et, en élève reconnaissant, il envoyait d'Asie, outre des sommes considérables, des livres, des documents et de riches collections, qui facilitaient au Maître la composition de ses œuvres. Théophraste fut le premier héritier des manuscrits du Stagirite ; il les remit à Nélée de Scepsis, qui les cacha longtemps dans un souterrain. De là, ils passèrent dans la Bibliothèque d'Apellicon, où Sylla les prit et les emporta à Rome, en 87, comme un trophée de sa victoire. Le grammairien Tyrannion les copia : enfin, Andronicus de Rhodes (n. 113) en fit une édition classique, qui est passée entre les mains de milliers de commentateurs. Il est clair que leur transmission ne s'est pas faite sans altération, mais leur authenticité est généralement reconnue.

D'ailleurs, tous ne nous sont pas parvenus. Diogène Laërce donne le titre de plus de quatre cents que nous n'avons plus, et qui représentaient, peut-être, l'enseignement ésotérique du Philosophe. Parmi ceux qui nous restent, les principaux sont : la *Logique*, ou les six traités qui composent l'*Organon*, la *Physique*, l'*Histoire naturelle des animaux*, le *Traité de l'Ame*, la *Métaphysique*, les *Morales*, la *Politique*, la *Rhétorique* et la *Poétique*. On dirait une encyclopédie des sciences modernes.

65. Division de sa philosophie. — C'est à peu près dans l'ordre où nous venons d'énumérer ces ouvrages que nous allons les parcourir. S'il fallait les ramener à une division plus générale des sciences, nous pourrions prendre celle qu'indique Aristote au vi^e^ livre de sa *Métaphysique*. La pensée, dit-il, est toujours pratique, poétique ou spéculative : spéculative, quand elle considère les êtres en eux-mêmes, comme dans la physique, la mathématique et la métaphysique ; pratique ou poétique quand elle a pour objet la production de certains actes : elle est pratique, comme la morale et la politique, quand ces actes sont d'ordre interne ; elle est poétique, quand elle a pour objet la production d'œuvres extérieures. Mais la Logique, qui est l'étude de la pensée même, les précède toutes ; elle est comme le vestibule de la philosophie.

I. — La Logique.

66. L' « Organon ». — Le mot n'est pas d'Aristote, mais il désigne six de ses ouvrages : le traité des *Catégories*, celui de l'*Interprétation* ou l'*Herménéia*, les *Premiers* et les *Derniers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

Le plan de l'*Organon* est aussi simple qu'il est rigoureux. Le but de tout l'ouvrage est le raisonnement démonstratif, générateur de science et objet des *Derniers Analytiques*. Mais la démonstration ne trouve son expression exacte que dans le syllogisme : les *Premiers Analytiques* en font l'étude. A son tour, le syllogisme suppose la proposition : elle fait l'objet de l'*Herménéia*. Enfin, la proposition requiert les termes simples : ils sont classés dans les *Catégories*. Quant aux *Topiques* et aux *Réfutations sophistiques*, qui ont pour objet soit le syllogisme probable, soit le syllogisme sophistique, il est clair que ces deux traités sont l'appendice naturel du syllogisme démonstratif, et sont bien à leur place après les *Derniers Analytiques*. L'unité de l'*Organon* est donc incontestable : il forme un tout dont les parties s'enchaînent et s'appellent les unes les autres, en se prêtant un indispensable appui.

Un traité sur le *Genre* et l'*Espèce* faisait l'étude des cinq prédicables : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, comme le traité des *Catégories* celle des dix prédicaments. Il ne nous est pas parvenu et l'*Isagoge* de Porphyre a été composé pour y suppléer (n. 132).

67. Résumer la doctrine — de ces six traités serait reproduire les ouvrages de logique les plus modernes. — Les *Catégories* représentent les premières notions de l'esprit, qui viennent, toutes, se ranger sous dix principaux chefs et il y a donc dix catégories ou prédicaments. En effet, nous ne parlons jamais que d'une substance, ἡ οὐσία, par ex., d'un homme, d'un arbre, ou bien d'une manière d'être de cette substance : la quantité, πόσον ; la qualité, ποῖον ; la relation, πρός ; le lieu, ποῦ ; le temps, ποτέ ; la position, κεῖσθαι ; « l'habit », ἕξις ; l'action, ποιεῖν ; la passion, πάθεῖν. Cette classification traversera les siècles. — Le traité de l'*Interprétation* est une analyse du langage comme expression de la pensée : on y trouve les éléments de la proposition (nom et verbe) ; sa qualité (affirmation et négation) ; ses espèces, c'est-à-dire les propositions simples et composées, catégoriques et modales, équipollentes et contradictoires : tout ceci nous est familier, mais ce fut, au temps d'Aristote, une nouveauté. — Les *Premiers Analytiques* sont la description définitive du syllogisme, de sa structure, de ses règles, de ses modes, du moyen terme, de ses figures, de ses formes

imparfaites : on n'a eu rien à y changer. — Les *Derniers Analytiques* sont un traité de la démonstration, où sa possibilité, sa nature et son contraire, ses propriétés et ses espèces, ses éléments et ses principes, la science enfin qui en est le résultat, sont finement analysés : nous vivons encore de cette doctrine. Les huit livres des *Topiques* (τόπος, lieu) énumèrent, d'abord, les différents procédés du dialecticien, puis l'ordre à suivre dans la discussion. Ils ne sont pas moins utiles à l'éloquence qu'à la Logique : Cicéron en enrichit la rhétorique. — Enfin les *Sophismes*, énumérés par Aristote, sont de tous les temps : ils sont encore classés en sophismes de mots et sophismes d'idées, « in dictione vel extra dictionem ».

Ainsi, ce qu'Euclide fera bientôt (vers 320) pour la géométrie, Aristote le fait déjà pour la Logique. **Législateur de l'esprit humain**, il trace les lois auxquelles aucune intelligence ne peut se soustraire. Plus de deux mille ans après Aristote, un fameux critique de la Raison est obligé de le reconnaître : « La Logique possède le caractère d'une science exacte depuis fort longtemps, puisqu'elle ne s'est point trouvée dans la nécessité de reculer d'un pas depuis Aristote. Ce qu'il y a de remarquable encore, c'est qu'elle n'a pu faire jusqu'ici un seul pas de plus et qu'elle semble, selon toute apparence, avoir été complètement achevée et perfectionnée dès sa naissance [1]. »

68. Critique de la connaissance. — On objectera peut-être que toute une partie de la Logique, la Critériologie, est demeurée étrangère à Aristote. Il n'en est rien : la Critique n'a pas été omise par le Stagirite ; seulement elle n'est pas dans l'*Organon*, elle est ailleurs. Le fondement de la certitude, Aristote en a fait une question de Métaphysique.

Dans la Critique, il faut distinguer une partie négative ou la réfutation du scepticisme, et une partie positive ou une théorie de la connaissance, avec l'emploi d'une méthode qui soit à l'abri de cette dangereuse erreur. — Eh bien ! qu'on lise les premiers livres de la Métaphysique, et on y trouvera d'abord une réfutation approfondie du scepticisme, qui passe à bon droit pour un chef-d'œuvre : la critériologie moderne a puisé là ses arguments. La théorie des idées de Platon et la sophistique de Protagoras y sont tout spécialement prises

1. **Kant**, *Crit. de la Raison pure*, trad. **Tissot**, Préface de la seconde éd., p. 5.

à partie : c'est la critique de l'idéalisme et du sensualisme de cette époque. Si la Critique moderne s'est enrichie de plusieurs autres erreurs, nées depuis, et s'oblige à les réfuter, c'est un mince profit et un résultat tout négatif pour la philosophie. Au demeurant, les principes de solution ne se trouvent-ils pas dans Aristote ? Ils existent en germe dans les grandes thèses du dogmatisme : il y a une vérité ; tout n'est pas démontrable ; les principes sont évidents par eux-mêmes, spécialement le principe de contradiction, etc...

Aristote a mieux qu'une critique négative de la raison : sa *théorie de l'origine* de nos connaissances est la meilleure preuve de l'objectivité de nos idées. « Nous n'avons souvenir de rien », dit-il, à l'encontre de Platon ; à l'origine, l'âme est une table rase, en puissance de penser ; il n'y a pas d'idées innées. L'âme a deux facultés, les sens et l'intellect : les sens saisissent immédiatement le particulier, les accidents des choses sensibles, indirectement le sujet substantiel ; et l'intellect sous les accidents perçoit leur nature ou essence et, par ex., « ne voit pas Callias, qui est homme, mais l'homme, qui est en Callias ». — Cette essence des choses sensibles n'est pas une généralité, séparée de toutes choses : la substance de Callias existe en dehors de nous. Ce qui n'existe pas, c'est l'universalité ou le mode suivant lequel l'humanité est représentée dans notre esprit. — Tel est, en résumé, le système de l'abstraction des idées : on ne s'en éloignera que pour tomber dans l'idéalisme ou dans le sensualisme et, d'abord, dans le subjectivisme en coupant le pont entre le sujet et l'objet.

A cette vaste théorie de l'origine de nos idées, qui domine toute la philosophie, se rattache la *méthode* péripatéticienne. Il est à regretter que les *Methodica* d'Aristote ne nous soient pas parvenus. Mais, à défaut d'une théorie complète de la méthode, nous en avons le résumé. Voici, dans le traité de la *Locomotion* (c. 1), une page que l'on croirait écrite d'hier. « Il ne suffit pas, dit le Stagirite, de poser un principe d'une manière universelle, à l'aide de la seule raison, il faut encore en montrer l'application à tous les faits particuliers et aux faits observables, qui eux-mêmes doivent nous servir à fonder des théories générales, et avec lesquels ces théories doivent, selon nous, toujours s'accorder. »

Mieux encore qu'un résumé théorique, n'avons-nous pas la pratique d'Aristote ? — Toujours il conduit sa raison dans les mêmes voies : partir de faits certains et de données positives des sens, s'élever ainsi de la réalité aux principes universels, tirer de là des conclusions qui auront la valeur objective de leurs principes : telles sont les *trois* étapes de sa méthode. Cette méthode est celle de la science même : l'induction en est la base, et donc, ce n'est pas Bacon, mais Aristote, qui est l'inventeur de la méthode inductive et de son principe fondamental.

II. — La Philosophie spéculative.

La philosophie spéculative recherche la vérité en elle-même et vise à la connaissance des êtres sensibles et suprasensibles. De là les deux grandes divisions de la philosophie aristotélicienne, la *Physique* et la *Métaphysique*.

A. — La Physique.

69. Plan de la Physique. — Par ce mot, les anciens entendaient la science qui a pour objet les êtres corporels, y compris l'homme, en tant qu'ils sont sujets au mouvement. La Mathématique étudie aussi l'être corporel, mais à un degré plus élevé d'abstraction, c'est-à-dire dans ses propriétés qui ne dépendent pas du mouvement. Aristote n'a pas laissé de traité de Mathématique ; mais sa Physique n'est pas seulement une science expérimentale au sens moderne du mot et une science complète de la nature : elle en est surtout la philosophie. « Science et philosophie, dit Barthélemy Saint-Hilaire, je n'hésite pas à déclarer, pour la Physique, qu'elle est une de ses œuvres les plus vraies et les plus considérables. » — Du reste, en voici le plan : elle peut se diviser en deux parties, l'une générale, et l'autre spéciale.

1° Aristote commence par les *principes généraux* : dans les sciences, si l'on veut éviter les répétitions, il faut exposer les notions plus universelles avant de descendre aux particulières, et étudier ce qui est commun à tous les êtres, avant d'en venir à l'examen de leurs différences spécifiques. Le *mouvement*, voilà ce qui est commun aux êtres divers de la nature, et comme le substratum de leur existence. D'où vient, en effet, l'être nouveau, qui apparaît en ce monde ? — Il ne peut venir

que de l'être ou du non-être. Mais il ne peut venir de l'être, autrement il aurait existé déjà ; il ne peut pas davantage venir du non-être, car rien ne vient de rien. Voici la solution du problème : l'être nouveau est en puissance dans la matière : quand celle-ci est privée d'une forme, elle en acquiert une autre sous l'action d'un agent, qui agit toujours pour une fin. Nous avons ainsi les principes de l'être : la privation, principe négatif, la matière et la forme, principes positifs et intrinsèques, la cause efficiente et la cause finale, principes extrinsèques de toute existence physique. Or tout cela est impliqué dans la théorie du mouvement : en déterminer la nature, les espèces (mouvement substantiel, qualitatif et quantitatif, local), les conditions, les relations avec un moteur et un moteur immobile, les mesures, qui sont le temps et l'espace, tel est l'objet des *huit Livres de la Physique*. Bien avant les modernes, Aristote a compris que le mouvement est le fait universel, et qu'ignorer le mouvement, c'est ignorer la nature : il « a eu, dit Barthélemy Saint-Hilaire, la gloire de fonder la science du mouvement ».

2° Après les principes généraux vient l'étude des *divers corps* soumis au mouvement. Ils sont de deux sortes : les corps célestes et les corps terrestres ; ensemble ils constituent le domaine des sciences.

70. Les sciences naturelles et physiques. — 1° Les corps célestes sont l'objet du traité du *Ciel*. Ici nous retrouvons les préjugés de l'astronomie ancienne : la matière incréée car le mouvement des cieux est éternel ; l'inaltérabilité des astres (seuls les corps sublunaires sont sujets à la corruption) ; enfin le ciel, soumis au mouvement circulaire, comme étant le plus parfait, tandis que les astres, rivés à une des sphères célestes, tournent comme elles autour de la terre. Privé d'instruments d'observation, ce n'est plus d'après sa méthode ordinaire et par l'expérience qu'Aristote aborde une science qui se bornait encore à observer les mouvements apparents des astres : s'il connaît l'hypothèse plausible de Pythagore, il ne s'y rallie point et des raisons de convenance, un tour d'esprit particulier lui suffisent pour déterminer les lois de l'astronomie. Mais que d'éclairs de génie ! quand, par ex., il parle de la gamme des couleurs, quand il oppose la théorie

des vibrations lumineuses à celle de l'émission, quand, après avoir accordé l'éternité au ciel, il lui refuse, au nom de la raison, l'immensité et déclare que le monde a des limites au delà desquelles il n'y a pas même le vide, mais une pure possibilité d'espace.

2° Les corps sublunaires, à la différence des corps célestes, sont soumis au changement. De là, comme préambule à l'étude des corps terrestres, un traité *De la génération et de la corruption* des substances et de leurs qualités actives et passives. C'est l'exposé de la *Chimie* rudimentaire des anciens, mais étudiée à la lumière d'un système philosophique plus profond et plus sûr, celui de la matière et de la forme. Aristote s'en sert pour distinguer déjà le mélange de la combinaison et préparer ainsi les voies à la chimie moderne. Il n'admet que quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu ; en cela il se trompe ; mais, lorsqu'il proclame que, dans les combinaisons substantielles, les éléments ou corps simples perdent leur propre forme, il a raison. — Suivent quatre livres sur les *Météores*, dans lesquels sont étudiés, d'après les lumières très bornées de l'époque, les corps et les phénomènes qui se forment dans les régions supérieures à la terre, comme la pluie, le nuage, les frimas, l'air, l'arc-en-ciel... etc. — C'est, avec un traité sur *les Minéraux*, qui est perdu, l'application au monde inanimé des principes posés dans l'ouvrage précédent, et, sur ce point encore, s'il n'a pas tout vu, Aristote a au moins entrevu et signalé deux sciences que les progrès modernes mèneront à leur perfection, la *Minéralogie* et la *Météorologie*.

3° Reste celle des organismes vivants qui constituent un monde supérieur aux êtres inanimés, celui des plantes et surtout des animaux, parmi lesquels l'homme joue un si grand rôle. Leur étude est un champ plus accessible à l'observation et, quoique immense, Aristote en a exploré tous les aspects : — l'*Histoire naturelle*, dans son traité des *Plantes*, ses *Recherches* sur les animaux et son *Histoire des animaux*, au sujet desquels un seul homme a pu réunir tant et de si précises observations que Cuvier en était émerveillé : — l'*Anatomie* dans les *Parties des animaux*, — enfin la *Physiologie* comparée dans ses traités de la *Locomotion*, de la *Respiration*... On trouve dans ces ouvrages des planches anatomiques très nom-

breuses, des exemples de vivisection, l'étude de l'œuf, etc. Aristote « a beaucoup disséqué, dit l'éminent traducteur de ses œuvres, et l'on doit s'étonner qu'il se soit trompé si rarement dans des matières aussi difficiles ». C'est lui qui a posé, le premier, la distinction des organes et des tissus : en Anatomie et en Physiologie, il n'est « guère moins grand » qu'en Psychologie.

En résumé, si Aristote s'est plus d'une fois trouvé en défaut dans l'étude des infiniment petits aussi bien que dans celle des infiniment grands, il a pourtant, lui aussi, scruté les diverses parties de l'univers, classé les sciences qui ont pour objet le *Cosmos* et, sans le secours du microscope, parcouru la série du règne animal, en arrachant à la nature bien des secrets. Il a ouvert ainsi la voie à la science la plus moderne, posé ses premiers fondements et esquissé ses traits les plus essentiels. Surtout, et c'est ce côté qui nous intéresse, le savant dans Aristote ne se sépare pas du philosophe : chez lui, les sciences sont ramenées à leur principe supérieur, la distinction spécifique des minéraux, des plantes et des animaux ; et, s'il insinue l'impossibilité, grâce à la forme substantielle, de la transformation des espèces,il enseigne aussi l'évolution rythmique des substances de l'univers vers le plus parfait. — Il est juste d'ajouter qu'il a admis, cependant, la génération spontanée et, dans la vie fétale de l'homme, le passage de la vie végétative à la vie sensitive, puis à la vie rationnelle.

71. La Psychologie ou le Περὶ ψυχῆς. — Parmi les ouvrages d'Aristote, qui constituent la *philosophie de la nature*, nous n'avons rien dit du *Traité de l'âme*, bien qu'à la vérité, son objet, qui est général, dut le faire placer en tête des traités relatifs aux êtres vivants. Mais son importance philosophique demandait qu'il en fût fait une mention spéciale ; d'ailleurs, il peut être regardé comme le couronnement de la Physique et servir de transition à la Métaphysique. Il trouve lui-même son complément dans neuf petits traités, appelés *Parva naturalia* : *De la sensation* et *des choses sensibles* ; *De la mémoire* et *de la Réminiscence*, *Du sommeil* et *de la veille*, *Des Rêves*... etc... Ainsi parachevé, le Περὶ ψυχῆς est une œuvre considérable, la gloire du Stagirite. « A notre avis, dit Barthélemy Saint-Hilaire, le traité de l'âme a fondé la Psychologie. »

L'ouvrage entier est divisé en trois livres. — Le premier, conformément au procédé historico-critique d'Aristote, commence et se continue par une réfutation des systèmes erronés, relatifs à la nature de l'âme. C'est la partie polémique et elle est dominée par la célèbre définition, donnée au début du livre suivant : « L'âme est l'acte premier du corps organisé, ἐντελέχεια, *actus primus corporis organici, potentia vitam habentis* » ; définition commune aux plantes, aux animaux et à l'homme, et, pour ce dernier, spécialisée dans la suivante : « Anima *humamana* est id quo vivimus, sentimus et intelligimus primo. » A la lumière de cette définition, Aristote dissipe les erreurs de ses devanciers, principalement de Platon : — *a*) la préexistence des âmes humaines : acte du corps, l'âme, destinée à l'informer, n'existe pas avant lui ; — *b*) l'union accidentelle de l'âme avec le corps : l'âme, en étant la forme substantielle, ne constitue avec lui qu'une seule nature ; — *c*) la multiplicité des âmes : les formes sont comme les nombres, l'âme humaine, forme supérieure, contient en soi l'âme végétative et sensitive ; — *d*) le phénoménisme de Pythagore : communiquant au corps la subsistance, elle n'en peut être ni la simple harmonie, ni l'accident ; — *e*) surtout le matérialisme d'Empédocle, de Démocrite et autres qui font de l'âme un atome ou un corps, composé de quatre ou six éléments ; — *f*) enfin la métempsycose : l'âme, trouvant son individualité dans le corps qu'elle informe, ne peut plus en informer un autre.

Dans les deux livres suivants, Aristote expose sa doctrine, qui comprend deux groupes de questions, les unes relatives à la nature de l'âme, les autres relatives à ses facultés : c'est la division naturelle de la Psychologie. Mais la nature de l'âme, après ce qui a été dit dans le livre premier, est suffisamment déterminée dans les quatre premiers chapitres du second livre et tout le reste de l'ouvrage a pour objet les puissances de l'âme.

Elles sont au nombre de cinq : les puissances végétative, sensitive, intellective, appétitive et motrice, distinctes entre elles et distinctes aussi de l'essence de l'âme. — Les unes sont organiques, c'est-à-dire liées à un organe dont elles sont l'acte informateur ; telles sont les facultés végétatives, qui ont pour objet d'engendrer, de nourrir et de faire croître le

corps : les sens externes, qui sont au nombre de cinq, ni plus ni moins ; les quatre sens internes : le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire ; l'appétit sensitif avec les passions de l'irascibilité et de la concupiscence, dont le cœur est le siège : enfin les facultés motrices. Leur étude, faite à la lumière de l'expérience, accompagnée de détails physiologiques sur le corps, les organes des sens, est vraiment scientifique, irréprochable dans ses principes, et, si précise que, sur certains points, par ex., la mémoire et la réminiscence, « les travaux d'Aristote peuvent encore aujourd'hui, après plus de vingt-deux siècles, être regardés comme les plus complets et les plus exacts ». — Au-dessus des facultés du composé, il y a les facultés inorganiques, l'intellect et l'appétit rationnel et libre. C'est là l'esprit, le νοῦς, et le νοῦς est distinct du corps : ὁ δὲ νοῦς χωριστός [1]. Il ne vient pas du corps, comme les autres âmes de la plante et de l'animal, mais du dehors : τὸν νοῦν μόνον θύραθεν. Il est indépendant du corps dans ses pensées, qui, ne pouvant être le produit de la matière, sont spirituelles.

72. Immortalité de l'âme. — Enfin le νοῦς survit au corps : « Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui. Loin de là, il faut que l'homme s'immortalise, autant que possible, par la meilleure partie de lui-même. Il faut qu'il fasse tout pour vivre (éternellement) selon le principe le plus noble de ceux qui le composent, et qui, seul, est impassible, éternel et divin », comme Aristote l'a répété si souvent.

Cependant, il s'est trouvé des auteurs pour l'accuser de sensualisme, et prétendre, même de nos jours, qu'il avait nié l'immortalité de l'âme. « L'âme est mortelle, dit l'un d'eux ; c'est là une conséquence évidente et nécessaire de la théorie qui fait de l'âme la forme du corps. » Conséquence si peu évidente que, cette théorie, un grand nombre de philosophes chrétiens l'ont, dans tous les siècles, soutenue en même temps que l'immortalité de l'âme et que l'Église en a adopté la formule au concile de Vienne. — D'après Aristote, disent les autres, l'intellect patient (νοῦς παθητικός) [2] est mortel ; seul l'intellect agent (νοῦς ποιητικός), lumière extrinsèque et universelle des intelligences, serait immortel. Mais le νοῦς παθητικός, dont il est ici question [3], n'est pas l'intellect patient, c'est l'âme sensible, la ψυχή, appelée entendement passif,

1. Cf. **Farges**, *La Vie*, p. 190 ; *le Cerveau*, p. 462. — 2. **Aristote**, περὶ ψυχῆς, L. III, c. v. — 3. *Ethic.*, I, 11.

parce qu'elle fournit les images à l'intellect agent et joue ainsi le rôle de cause matérielle dans la formation de nos idées : or la partie sensible de l'âme, l'âme animale est mortelle, et Aristote n'a pas dit autre chose.

Il n'y a donc, dans l'accusation de sensualisme, qu'une interprétation inexacte des textes ou une fausse intelligence des théories d'Aristote. L'interprétation thomiste reste bien fondée. « Il faut savoir beaucoup de gré à M. Farges, dit Barthélemy Saint-Hilaire, d'avoir mis en pleine lumière la pensée (le spiritualisme) d'Aristote ; les passages qu'il cite avec complaisance sont parfaitement décisifs. » — Par ailleurs, il faut convenir que le νοῦς s'oppose plutôt à ψυχῆς et qu'Aristote n'a rien dit des occupations de la *vie future*, ni du bonheur qu'on y goûte (n. 74 c.).

Ainsi, origine immatérielle, spiritualité, immortalité de l'âme, ce sont là trois thèses, non pas exposées avec l'ampleur de Platon dans le Phédon, mais avec la concision ordinaire du Stagirite, en parfaite harmonie avec sa théorie de l'origine des idées et sa conception éthico-théologique dont nous allons parler.

B. — La Métaphysique.

73. La Philosophie première. — Tel est, avec celui de *sagesse*, le nom qu'Aristote donnait à la science des choses supérieures aux choses physiques, qui se présentent après ces dernières à l'examen du philosophe. Mais ses éditeurs intitulèrent « περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικά » le recueil des quatorze livres ou opuscules dans lesquels ces questions sont exposées. De là, le nom de Métaphysique : le mot, quoi qu'on en ait dit, ne manque pas de justesse et l'histoire l'a conservé : elle appelle métaphysique générale cette partie de la métaphysique qui a pour objet l'être en tant qu'être et métaphysique spéciale ou théologie, celle qui traite de Dieu, l'Etre des Etres [1]. Aristote est le véritable fondateur de la métaphysique : ses prédécesseurs, et spécialement Platon, en avaient posé, çà et là, certains principes : il les réunit, les met en ordre, et les organise en corps de science.

Les douze premiers livres roulent autour de quatre questions principales : l'*être*, ses *propriétés*, ses *divisions* et ses *causes*.

1° L'*être* n'est ni le néant, ni le pur possible. L'essence le détermine, mais l'existence le réalise, en le faisant passer de la puissance à l'acte ; et, à cette occasion, est exposée la

1. L'Anthropologie et la Cosmologie n'en font partie que par leur objet formel : pour cela, Aristote les rattache à la Physique.

célèbre théorie de l'acte et de la puissance. C'est pour l'avoir ignorée que les prédécesseurs d'Aristote s'embarrassent dans toutes sortes de difficultés, les uns proclamant le perpétuel devenir avec Héraclite (n. 19), les autres avec Parménide l'immobilité absolue de l'être (n. 26).

2° Les *propriétés* de l'être, l'unité, la vérité, la bonté — avec les notions connexes comme l'infini, ou opposées comme la fausseté, le mal — toutes sont analysées avec précision. Il n'y manque ni l'idée du beau, ni même des vues pratiques sur l'art : l'artiste doit imiter la nature « en l'idéalisant » : l'expression est d'Aristote.

3° Les *dix catégories* ont une portée ontologique plus encore qu'une portée logique. On n'est donc pas surpris de les voir revenir en Métaphysique et diviser les êtres, avant de diviser les notions premières de l'esprit.

4° Enfin, la définition des mots : principe, cause, nature, éléments, conduit à la célèbre division des *causes*. Plus exact que Platon, Aristote ramène l'idée à la cause formelle et réduit les causes à quatre : les causes matérielle, formelle, efficiente et finale, montrant par beaucoup d'exemples l'exactitude de sa classification.

Telle est la Métaphysique péripatéticienne : elle est complète, et, comme la Logique, achevée en ses grandes lignes.

Mieux que cela, elle est riche de sa propre histoire, car elle débute et se continue par une critique des systèmes philosophiques, qui ont précédé celui d'Aristote. Histoire doublement précieuse : elle supplée ici aux documents qui font défaut sur les temps anciens, et reste une invitation permanente à faire en chaque science l'étude scrupuleuse du passé. Aristote n'y manque pas en psychologie, en astronomie... ; s'il s'en est abstenu en Logique, c'est qu'il n'y avait pas de Logique avant lui ; mais en Métaphysique, il caractérise si bien les Ioniens, les Pythagoriciens, les Eléates, les Sophistes et Platon, qu'ici encore il a créé une science nouvelle et mérité le nom de *premier historien* de la philosophie.

74. Théologie d'Aristote. — Arrivé au XII^e^ livre de sa Métaphysique, Aristote revient sur la notion de substance, et établit que, parmi les substances, il y en a une, éternelle et immuable : c'est Dieu. La philosophie première peut donc

s'appeler aussi *théologie*, puisqu'elle est la science du divin, c'est-à-dire de l'existence et de la nature de Dieu.

1° Dieu *existe* ; le mouvement et l'ordre de la nature en sont la preuve. — Rien n'est manifeste comme le mouvement dans le monde, soit le mouvement (inaltérable !) des cieux, soit les générations des substances sensibles. D'où vient ce mouvement ? Leucippe n'en dit rien ; faut-il avec Platon l'attribuer à l'âme du monde, mobile elle-même ! — Non, dit Aristote, le mouvement ne peut venir que d'un principe, capable non seulement de le produire, mais qui le produise effectivement ; ce principe ne sera donc pas en puissance à se mouvoir, mais en acte uniquement et toujours, car, dans la série des mouvements subordonnés, on ne saurait remonter à l'infini. Le principe qui donne le mouvement aux autres êtres doit donc le produire sans le subir, c.-à-d. être immobile : telle est la célèbre preuve du premier moteur. — L'ordre du monde, pour être moins apparent que le mouvement, ne pouvait échapper au regard sagace et exercé d'Aristote. Aussi, pour le philosophe, tout dans la nature le frappe d'admiration, car tout y a une fin. Il proclame et répète sous toutes les formes que « la nature ne fait rien en vain ». Il n'a que du mépris pour ces anciens théologues, qui attribuaient l'origine des choses à la Nuit, au Chaos, au Néant, au Hasard. « Il y a un pourquoi, une fin à toutes les choses qui existent dans la nature, et partant, il est clair qu'il y a une cause de même ordre. » Et c'est avec enthousiasme qu'il exalte cette grande parole d'Anaxagore, déclarant, au milieu de ses contemporains en délire, que le monde est régi par une intelligence (n. 33).

2° L'*essence* de Dieu, moteur immobile et intelligent, c'est d'être un acte pur ou la pensée de la pensée. « Nous nommons Dieu un vivant éternel et parfait, parce que la vie continue, éternelle, est en lui », et cette vie, c'est la pensée en soi : « νόησις, νοήσεως νόησις. » Infiniment parfait, Dieu est un : « Le premier moteur est un et numériquement et formellement », dit-il, en rappelant le vers d'Homère : « La multiplicité des chefs ne vaut rien : qu'un seul gouverne. »

3° Après cela, on s'étonne de ne pas l'entendre proclamer bien haut l'existence de la divine *Providence*.

On ne peut citer en faveur de la Providence qu'un texte

positif, c'est le passage suivant de la morale à Nicomaque : « Si les dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, il est tout simple qu'ils se complaisent dans ce qu'il y a de meilleur et de plus semblable à eux-mêmes, je veux dire l'intelligence, et qu'ils paient de retour ceux qui aiment et honorent mieux ce divin principe, et qui, étant attachés à ce que les dieux ont de plus cher, mènent une vie sage et vertueuse. » Mais, dans sa métaphysique, il semble bien regarder cette croyance comme un pieux sentiment et il déclare que le monde, à cause de son imperfection, est une de ces choses qu'il vaut mieux pour Dieu ne pas connaître : « *χρείττον μὴ ὁρᾶν ἢ ὁρᾶν*. Il reste et on peut affirmer que la Providence est dans l'esprit général de sa philosophie : elle ressort de sa doctrine sur le hasard, qu'il proscrit sans rémission, et de l'ordre qu'il voit partout dans l'univers.

III. — La Philosophie pratique.

Elle n'est pas inférieure à la philosophie spéculative. La *Morale à Nicomaque* et la *Politique* d'Aristote sont deux chefs-d'œuvre, deux d'entre les plus beaux livres de l'antiquité et même de tous les temps.

75. La Morale — comprend, outre les principes généraux, les devoirs particuliers de l'individu et, en dix livres, nous offre un traité à peu près complet d'Éthique naturelle.

a) La fin de l'homme est le bonheur : c'est la pensée commune de Socrate, de Platon et d'Aristote. Or le bonheur n'est pas une simple qualité, car l'homme endormi serait heureux ; il réside dans une opération, dans l'exercice de notre activité, dans l'acte bon lui-même, « *εὐπραξία* », et l'acte bon, en tant qu'il nous perfectionne, c'est notre béatitude, « *εὐδαιμονία* ». Celle-ci, d'ailleurs, pour Aristote, ne va pas sans jouissance, même ici-bas, mais le plaisir, « *ἡδονή* », n'est qu'un complément, un « épiphénomène » et, comme dans la plante, la fleur ou le fruit de nos actes bons. S'il en est ainsi, la jouissance « *ἡδονή* » est la dernière conséquence de la pratique du bien et le bonheur, l'*εὐδαιμονία*, est le fruit immédiat de l'*εὐπραξία*. Partant, le bonheur parfait, la félicité, consistera dans l'exercice de nos facultés les plus élevées : la contemplation de l'esprit, telle est la fin de l'homme.

b) Le *bien moral* n'est donc ni la vie, qui est commune à l'homme et aux plantes, ni la sensibilité qu'il partage avec les animaux, c'est ce qui convient à l'homme en tant qu'homme. La morale d'Aristote a précisément pour objet ce bien de l'homme comme tel. Ce n'est donc pas la morale de l'intérêt, comme on l'a prétendu quelquefois ; elle vise plus haut, le bien honnête lui-même. De là son caractère absolu et désintéressé, comme « la pensée, qui étant spéculative, ne poursuit aucune fin au delà d'elle-même ».

c) La recherche habituelle du bien moral est la *vertu*. Or la vertu ne consiste pas dans la science : elle dépend de notre liberté. C'est une habitude acquise qui nous porte à choisir le milieu entre les extrêmes, d'après les règles de la prudence : « Est habitus electivus, in medietate consistens, quæ quidem mediocritas ratione prædefinita sit et ut prudens definiri solet. » Remarquons qu'Aristote ne dit pas, comme on le lui prête, qu'il faille rester dans la médiocrité : il dit que le bien moral doit être fixé par la raison, et, qu'ordinairement, elle le trouve dans un juste milieu. Cela arrive pour les plaisirs et les exercices et, en général, pour l'objet de la tempérance et de la force : mais, dans la justice, il n'y a point de juste milieu, et, d'autre part, la raison prescrira quelquefois des actes héroïques : « unde et virtus potest esse extremitas. »

d) Il y a *quatre* vertus, la prudence, la tempérance, la force et la justice. Aristote en fait une analyse complète depuis le livre III^e^ jusqu'au livre VI^e^. Les deux livres suivants nous donnent la théorie de l'amitié : nulle part Aristote ne se montre plus aimable. L'amitié, avec la justice, résume les devoirs de l'homme vis-à-vis de ses semblables.

e) Le dernier livre revient sur la suprême félicité de l'homme et l'excite au bien par la pensée du bonheur. Est-il éternel ? Aristote ne le dit pas *explicitement* dans les fragments qui nous restent de ses ouvrages. Il ne parle que de la félicité de cette vie, et multiplie même les objections contre la thèse que la béatitude est plus aisée après la mort que durant la vie. Mais cette éternité est la sanction désirable et elle est au moins indiquée par Aristote. Ecoutons ces belles paroles : « C'est chose divine que la pensée, ce serait là le bonheur parfait en y ajoutant toutefois la durée parfaite de la vie.

Il ne faut (donc) pas n'avoir, étant homme, que des pensées humaines, et, mortel, que des pensées mortelles : il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité », en pensant à des choses qui ne périssent pas.

76. La Politique d'ARISTOTE — a un grave défaut : comme Platon, et dans l'ambiance, lui aussi, de l'ordre social antique (n. 60), le Stagirite accorde trop à l'Etat, spécialement dans l'éducation, et lui sacrifie l'individu : c'est, en germe, le socialisme d'Etat. Il va même jusqu'à permettre de sacrifier les enfants mal conformés. Enfin il déclare naturel l'esclavage, en ce sens, du moins, qu'il y a des hommes si dépourvus des dons de la nature qu'ils ne sont faits que pour obéir.

A cela près, tout est à louer dans la Politique d'Aristote : la méthode et les principes. — Dès le *premier* livre, on s'aperçoit qu'il n'a pas conçu ses vues *à priori* et qu'il ne tend pas à un idéal chimérique, comme Platon : il avait réuni les constitutions de cent cinquante-huit Etats, malheureusement perdues pour la plupart. Le *second* livre est une polémique contre le communisme de Socrate, et un examen des lois de Phaléas de Chalcédoine, d'Hippodame de Milet, de Lycurgue et de Solon. Ainsi, c'est sur les faits qu'il appuie ses conclusions.

Voici les principales : la *société* est nécessaire à l'homme : à moins qu'il ne devienne un dieu et, tant qu'il ne sera pas une brute, il y est tenu par la loi naturelle. — La *propriété* et la *famille* sont les deux bases de la société : Aristote condamne sévèrement le communisme. — La fin de l'*Etat* est de rendre l'homme vertueux en faisant régner la justice : sans elle, la société ne peut durer, car l'homme est le premier et le plus méchant de tous les animaux : « primum est animalium ». — Il y a trois *formes* de gouvernement, la royauté, l'oligarchie et la démocratie : la royauté, tempérée de démocratie et d'aristocratie, est la meilleure en soi, mais les circonstances peuvent amener à choisir aussi l'une des deux autres, qui sont bonnes et peuvent même, en fait, quelquefois, être meilleures que la première. — Quelle sagesse dans les conseils donnés pour la conservation de chacune de ces formes ! D'après lui, c'est l'excessive inégalité des classes, dont les unes possèdent tout et les autres rien, qui amène les *séditions*. — Il ne manque même

pas à la Politique d'Aristote un essai de *droit international*, et la *guerre* injuste y est condamnée.

77. La Poétique et la Rhétorique. — Après la science théorique et pratique vient la *poétique*, qui a pour objet les productions artistiques. — Nous ne pouvons ici que signaler *La Poétique*, où se lisent tant d'observations qui font penser. Elle est moins un art poétique, un code, un recueil de règles, qu'une philosophie de l'art, une esthétique, et par là elle se différencie nettement des œuvres d'Horace et de Boileau : mais à l'un et à l'autre Aristote a ouvert la voie. — Platon n'aimait pas la poésie et ordonnait de proscrire les poètes de la République. Aristote est moins sévère : d'après lui, la tragédie, en inspirant la terreur et la pitié, peut opérer dans le cœur un assainissement des passions et la purification de l'âme [1].

C'est le moment de citer aussi pour mémoire le traité de la *Rhétorique*, qui a pour but d'apprendre à faire de beaux discours. Les mœurs de l'orateur, les sources des preuves, la distinction des genres oratoires, — délibératif, judiciaire et démonstratif — tout le plan des rhétoriques modernes y est tracé.

78. Conclusion : I. Caractères de la philosophie d'ARISTOTE. — « En terminant ce prodigieux tableau, dirai-je avec Barthélemy Saint-Hilaire, je ne puis trouver de mots pour égaler et rendre le **sentiment d'admiration** qui me pénètre. Je répète avec Leibniz : « **profundissimus** Aristoteles ». Il a creusé l'essence de bien des choses, découvert des aspects nouveaux, et grande est la somme d'idées originales qu'il a léguées à la postérité sur tous les sujets : **génie universel** et vraiment **encyclopédique**, il a mené de front toutes les sciences, les distinguant les unes des autres et organisant en un vaste système l'ensemble des connaissances humaines. — Mais nécessairement, il faut pour des idées neuves, une langue nouvelle ; de là ces mots de syllogisme, d'acte et de puissance, de matière et de forme, de catégories, d'acte pur, **toute une terminologie**, enfin, dont la concision n'a d'égales que la limpidité, la justesse et la fécondité. « Aristote, dit Bossuet, a parlé divinement. Il a créé la langue scientifique, parce qu'il a créé la science : la philosophie avec ses diverses parties, la logique, la métaphysique, l'histoire de la philosophie, l'histoire naturelle, la rhétorique et la poétique éveillent le nom de celui que les siècles ont appelé par antonomase le **Philo-**

1. Cette « κάθαρσις » des passions par le drame est-elle une purification morale ? Cf. **Bossuet**, *Maximes sur la Comédie*, n. XVIII.

sophe. En vérité, c'est « le **législateur** de l'esprit humain », « les étiquettes de ses livres sont restées, pendant près de deux mille ans, les divisions de la science elle-même [1] ». — Et son principal titre de gloire, c'est peut-être d'avoir doté l'intelligence d'une **logique presque infaillible**, d'une méthode exacte et sûre, d'un art, enfin, qui a été l'origine de tant et de si beaux ouvrages.

79. II. ARISTOTE et PLATON. — Aussi, malgré certaines lacunes sur l'origine et l'immortalité de l'âme et sur la Providence, selon nous, Aristote est **supérieur à Platon** ; s'il n'est pas aussi poétique et s'il est moins élevé, il est aussi hardi et il est plus profond, plus précis, plus didactique et plus sûr. A la forme dialoguée, il a substitué l'exposition claire et raisonnée ; à la méthode *à priori*, la méthode expérimentale : deux gains définitifs pour la philosophie. C'est grâce à sa méthode qu'il a échappé à l'idéalisme sans tomber dans le sensualisme, et maintenu la spiritualité de l'âme sans tomber dans l'ultra-spiritualisme. Sans doute, Platon a des intuitions presque divines ; mais, chez lui, la philosophie est subordonnée à la morale, la science au bien, c'est un moraliste et un mystique. Aristote observe, raisonne, aime la vérité pour elle-même ; c'est un **savant**, un **penseur** et un **philosophe**. Tous les deux ont des erreurs communes, par ex. : la matière incréée, l'esclavage, le socialisme. Mais Aristote n'a pas de ces vices de méthode et de principes, qui ont leur retentissement dans tout le reste de la science.

La philosophie d'Aristote sera moins difficile à épurer que celle de Platon, elle contient plus d'éléments propres à constituer la philosophie chrétienne.

IIIe PHASE : POSTSOCRATIQUE

Décadence de la Philosophie grecque.

80. Causes de décadence : division. — Nous appelons *postsocratique* cette phase de la philosophie grecque qui suivit la fondation des écoles, sorties de la réforme de Socrate (n. 48).

1. — C'est la décadence : les *causes* en sont multiples.

La *première* est la médiocrité des philosophes qui ne surent pas

1. **Renan**, *Averroès et l'averroïsme*, 4e éd., 1893, p. 60.

s'élever, à la suite de Platon et d'Aristote, sur les hauteurs de la spéculation philosophique. — La *seconde* est le changement survenu dans les conditions sociales avec la perte de l'indépendance : tombés sous le joug macédonien, les Grecs sont, malgré la ligne achéenne, définitivement asservis par les Romains en l'an 146. N'étant plus soutenu par les orateurs et le théâtre d'Euripide, par les événements politiques, la liberté et la gloire nationales, le génie grec finit par éprouver une sorte de lassitude et d'affaissement. — Une *dernière cause* doit être recherchée dans la corruption asiatique, conséquence des conquêtes d'Alexandre, qui envahit d'autant plus vite la philosophie grecque que ses nouveaux représentants sont, pour la plupart, originaires de l'Asie Mineure ou vivent à Alexandrie. — Sous l'influence de ces causes extérieures, la philosophie subit la loi des choses humaines : « Lex est, a dit Sénèque, ut ad summum perducta, rursus ad infimum, velocius quidem quam ascenderant, relabantur. »

2. — *Cinq* systèmes de philosophie doivent leur origine à Socrate et vont se trouver en présence (n. 48).

Pendant que continuent, en se transformant, l'*Académie* et le *Lycée*, surgissent trois écoles nouvelles, le *pyrrhonisme*, le *stoïcisme* et l'*épicurisme*, qui, par leur origine ou leur tendance, se rattachent le premier à l'école éristique, le second à l'école cynique et le troisième à l'école cyrénaïque. Les trois dernières sont donc antérieures aux deux autres : nous allons les étudier toutes dans l'ordre chronologique de leur apparition.

§ I. — LE PYRRHONISME.

81. Historique [1]. — **PYRRHON**, par ses attaques contre la dogmatique, semble avoir été l'initiateur de cette période de décadence, du vivant même d'Aristote. — Il naquit vers 360, et, après avoir suivi Alexandre dans les Indes, revint enseigner à Elée, sa patrie, où il mourut, en 270, à l'âge de 90 ans : sa vie est restée légendaire, et à son nom, après vingt siècles, demeure attachée l'idée de scepticisme. — Pyrrhon n'écrivit rien, mais son disciple et ami, Timon de Phlionte, se fit à Athènes le propagateur de sa doctrine : « ὁ προφήτης τῶν Πυρρῶνος λόγων ». Il avait composé contre les dogmatistes une satire qui commençait par ces mots : « Venez ici, imposteurs » et intitulée : Silles « οἱ σίλλοι » ; d'où le nom de sillographe, qui lui est resté. — L'école pyrrhonienne compta de nombreux disciples : Philon le mégarique, Nausiphane qui fut l'un des maîtres d'Epicure, et plusieurs autres, encore moins célèbres, jusqu'à Héraclide qui eut pour disciple Ænésidème, fondateur du scepticisme romain (n. 102).

1. **Em. Saisset**, *Le scepticisme*, 1865 ; — **Brochard**, *Les sceptiques grecs*, 1887.

82. Le Pyrrhonisme — n'est probablement que le scepticisme objectif. Les dogmatistes affirmaient que le mouvement existe et d'autres que le mouvement n'existe pas. Pyrrhon préfère s'abstenir (ἐπέχειν) ; il ne dit pas : « ceci est, ceci n'est pas », mais : « il semble que ceci est, que ceci n'est pas » : voilà son doute. — Doute-t-il aussi des apparences subjectives des sens ? Certains l'affirment, et font de Pyrrhon un sceptique radical universel. Il semble que Pyrrhon n'a point extravagué à ce point : ce dont il doute, c'est de la réalité objective des apparences sensibles ; la représentation la plus vive peut être une hallucination, mais l'évidence des apparences serait un critérium suffisant pour la conduite de la vie.

D'après Timon, quiconque veut être heureux doit se poser trois questions : 1° quelle est la nature des choses ? 2° comment nous comporter à leur égard ? 3° quelle sera pour nous la conséquence ? Or — la première question est tout à fait insoluble : — donc il faut s'imposer la règle de ne rien affirmer et de ne rien nier : — nous obtiendrons ainsi la parfaite sécurité de l'âme ou l'*ataraxie*, qui est le vrai bonheur.

83. Critique du Pyrrhonisme. — Né d'une **réaction** contre les dogmatistes, exagérant le principe des écoles éristiques, Pyrrhon a jeté, mieux que les sophistes, un **défi sérieux** à la raison humaine. Peut-être aussi l'**ataraxie** qui résume sa philosophie n'est-elle qu'un **écho des écoles bouddhiques** de l'Inde, qu'il avait probablement visitées avec Alexandre. Quoi qu'il en soit, cette indifférence absolue, que Pyrrhon affecte pour le bonheur, est un autre **défi** à la nature humaine.

En résumé, dans le pyrrhonisme, il n'y a ni science, ni idées morales : ce n'est pas une recherche de la vérité, mais un **essai** pour **trouver le bonheur**. Avec moins de confiance dans leur raison ébranlée, Zénon et Epicure vont, eux aussi, laisser la spéculation pour revenir à l'étude du souverain bien.

§ II. — LE STOICISME [1].

84. ZÉNON, — fondateur du stoïcisme, naquit vers 340, à Citium, petite ville de Chypre. La lecture de quelques ouvrages socratiques lui inspira l'amour de la philosophie et, un naufrage

1. Cf. **J. Arnim**, *Fragmenta veterum stoïcorum*, 3 vol., Leipzig, 1903-1905 ; — **Mgr Chollet**, *La Morale stoïcienne en face de la Morale chrétienne* ; — **Ogereau**, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, 1885.

l'ayant ramené à Athènes, il s'attacha d'abord à Cratès de Thèbes, le dernier grand représentant de l'école cynique (n. 48, 3°). Après avoir erré pendant vingt ans d'école en école, il fonda lui-même la sienne, vers l'an 300. Ce fut sous un portique (στοά), nommé Pécile, un des plus beaux d'Athènes : de là le nom de stoïcisme, ou école du Portique. Fidèle à ses principes, Zénon se suicida, l'an 264.

Son école compta un grand nombre de disciples qu'on peut ranger en deux classes. Il y a d'abord les stoïciens *gréco-asiatiques*, dont les principaux sont Cléanthe d'Assos (300-225) et Chrysippe de Soli († vers 280), ce dernier surnommé le « second fondateur et la colonne du Portique [1] : εἰ μὴ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά. » (n. 95). Moins célèbres sont Diogène de Séleucie et son disciple Antipater de Tarse, maître de Panætius. — Vers l'année 130 av. J.-C., Panætius de Rhodes et Posidonius d'Apamée préparèrent les voies à une seconde forme de stoïcisme moins spéculatif et plus pratique : celui des *gréco-romains*, que nous retrouverons plus loin (n. 107).

La Philosophie stoïcienne comprend trois parties, la Logique, la Physique et la Morale.

85. La Logique des stoïciens — n'est, en ce qui concerne la dialectique, qu'une reproduction de celle d'Aristote ; Zénon, le premier peut-être, lui donna le nom de Logique. Quant à la certitude de nos connaissances, il l'a fait reposer sur une théorie sensualiste.

1° A l'origine, l'âme est une *table rase*, une espèce de tablette sur laquelle viennent s'inscrire les connaissances successivement acquises : il n'y a pas d'idées innées, comme le veut Platon. — 2° Les objets impriment sur l'âme des images sensibles ; ces images, en l'absence de leur objet, deviennent des représentations imaginatives, et c'est d'après ces représentations que nous jugeons. Telle est la genèse de nos opinions ordinaires ou *anticipations* ; elles sont antérieures à la science. — 3° Pour arriver à la science, il ne suffit pas d'une représentation quelconque et passive, il faut qu'elle soit vive et claire ; de plus, l'âme doit réagir et donner à l'image représentative son *assentiment* ; de la rencontre de la représentation imaginative et de la réaction de la volonté sort une idée *compréhensive* ; enfin plusieurs idées compréhensives constituent la *science*. Telle est, dans cette philosophie de tension et d'effort volontaire, la genèse laborieuse de la science.

1. Cf. **Em. Bréhier**, *Chrysippe* (*Les grands Philosophes*), 1910 ; — **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, p. 344.

Voyez la main : ouverte, elle représente l'imagination ; à moitié fermée, la croyance ou assentiment ; complètement fermée, elle symbolise la compréhension, mais unie à l'autre main, elle signifie la science. — 4° La science est donc un système d'idées générales compréhensives, qui se réduisent à *quatre* : la substance, la modalité, la qualité, la relation. En soi, ce sont de pures abstractions, des concepts subjectifs de l'esprit : l'universel n'existe ni en dehors des choses, comme le veut Platon, ni dans les choses, comme le soutient Aristote. — 5° Cependant la *certitude* existe, et son critérium général est l'*évidence* de la représentation, accompagnée de la conscience, qu'elle est exacte. Mais il n'y a rien de plus dans la main fermée que dans la main ouverte, dans l'idée compréhensive que dans l'imagination.

En résumé, cette théorie de la connaissance, partiellement empruntée à Démocrite, ne parvient pas à dégager l'universel : c'est le *sensualisme* non de Locke, mais de Condillac.

86. La Physique stoïcienne — a pour objet les êtres corporels : aucun être n'est incorporel, pas même Dieu. Il y a ressemblance entre tous les êtres : « Point de matière sans forme ; point de forme sans matière ; point d'âme sans corps ; point de corps sans âme. » Cette ressemblance est nécessaire pour expliquer la communication des substances, depuis qu'Aristote a établi que le semblable n'agit point sur le semblable, ni sur le totalement dissemblable. — Cela étant, la Physique stoïcienne comprendra une Théologie, une Cosmologie et une Psychologie.

1° Dieu est un être corporel et intelligent : « Ζεύς » est le pur éther : « Zenoni et reliquis fere stoicis, æther videtur summus Deus, mente præditus, quo omnia regantur[1]. » — Uni à la matière, il la façonne, lui communique le mouvement et la vie, il en est l'âme, le principe informateur et plastique, ou mieux la raison séminale « Λόγος σπερματικός » : c'est le « feu artiste » dont l'évolution, sagement progressive, aboutit à la construction harmonieuse du κόσμος. — Seulement, n'étant pas le moteur extrinsèque du monde, mais sa force immanente, il n'est pas libre dans les étapes de son évolution. Et donc, point de *Providence* : le mal est nécessaire ; tout, dieu lui-

1. Cicéron, *Academicorum priorum*, II, 41.

même, est soumis à la loi inéluctable du destin. — C'est le retour à l'hylozoïsme primitif et à la mythologie.

2° Le monde est un grand animal, composé par l'union de la matière passive et grossière avec le principe actif ou l'éther divin : le monde est le corps de la divinité et Dieu est l'âme universelle du monde. — Formé par le feu, il retournera au feu, son principe, par la combustion ; la fin du monde sera un embrasement général. — Mais, de l'immense masse ignée sortiront de nouveaux mondes, destinés à revenir à la divinité par un embrasement final identique au précédent, et ainsi de suite : c'est une *palingénésie* sans fin.

3° Les âmes sont des participations de l'âme universelle, souffles sortis du feu divin primitif. Elles survivent au corps, mais pour s'évanouir et rentrer dans la grande Ame, qui seule est absolument universelle.

87. La Morale stoïcienne — se résume dans cette maxime fondamentale : « Vivre et agir conformément à la nature et à la raison. » La raison et la nature, c'est tout un, le fond de notre nature n'étant autre chose que la raison divine, et tout dans la nature étant réglé par les décrets éternels. Il faut vivre suivant la raison, voilà la règle suprême ; seulement Zénon insiste sur la volonté nécessaire pour suivre la raison.

1° Dès lors, apparaît la *fin* de l'homme : sa nature n'étant pas la sensibilité, le plaisir sensible n'est pas sa fin. La fin de l'homme, ce sera seulement ce qui développe sa nature véritable, c.-à-d. la vertu ou le mode d'agir suivant la raison.

2° Ce sera aussi son *bien* : vertueuse, la vie du sage est heureuse. La sagesse assure le bonheur, un bonheur parfait, sans mélange, qui ne saurait être diminué, encore qu'il soit consommé par l'union du sage avec la volonté de celui qui guide l'univers. Et pour autant la vertu se suffit à elle-même : il faut l'aimer avec un absolu désintéressement.

3° C'est pourquoi notre grand *devoir* est celui de l'*apathie* complète à l'égard de la fortune, des plaisirs, des honneurs, de la santé, de la douleur. Les passions réclament : il faut les extirper, car elles sont mauvaises naturellement.

4° Or, il y a *quatre passions* : la concupiscence, la joie, la crainte et la tristesse, comme il y a quatre vertus cardinales (n. 73-c.). L'homme qui possède les vertus est indépendant et

égal à Dieu, il ne s'en distingue que par son immortalité relative.

5° Au contraire, celui qui s'abandonne aux passions tombe dans le *péché*. Il n'est plus sage : c'est un méchant, et comme il n'y a pas de milieu entre la vertu totale et le péché, il n'y a aucun degré dans les péchés. Les fautes comme les vertus sont toutes égales, il est impossible de posséder les unes sans posséder les autres.

88. Critique du Stoïcisme. — Le stoïcisme fut une **restauration** de la philosophie **socratique** ; Zénon, à l'exemple de Socrate, développe surtout la morale et la morale individuelle.

La partie **théorique** est donc réduite, et encore est-elle entachée de grossières **erreurs**; la matérialisme en métaphysique, le sensualisme en logique, le panthéisme en théologie, la négation de l'immortalité de l'âme et de la liberté. Quant à la **morale**, elle n'est pas si pure qu'on le proclame : le mensonge utile et le suicide — sans compter les unions incestueuses, la communauté des femmes, et d'autres immoralités énumérées par Diogène Laërce et Sextus Empiricus — placent définitivement le stoïcisme bien loin de la doctrine chrétienne.

Ce qui fait le **mérite** des Stoïciens, c'est d'avoir **séparé la morale de la politique**. La morale, avant Zénon, était confondue avec la politique et même lui était subordonnée ; l'homme n'agissait trop souvent que pour la communauté et par la communauté. Zénon, lui, met en lumière la dignité de l'individu ; le sage apparaît indépendant de la « cité », guidé par des maximes morales les plus élevées.

La cause de ce changement ? Elle réside dans l'interdépendance de la philosophie et de l'état social. A l'époque de Zénon, l'armature de la cité antique est brisée en Grèce : la vie civique se meurt et fait place à la **vie de l'individu.** Alors celui-ci s'élève à une hauteur de pensées et d'œuvres, qui ont fait l'honneur et la fortune des stoïciens. Ce système sera comme la religion des âmes d'élite pendant la décadence de l'empire romain (n. 105–108).

§ III. — L'ÉPICURISME.

89. ÉPICURE [1] — naquit dans le bourg de Gargettos, près d'Athènes, vers 340. A cette parole d'Hésiode : « Au commence-

1. **E. Joyau**, *Epicure* (*Les grands Philosophes*), 1910 ; — **P. Gassendi**, *De vita et moribus Epicuri*, Lyon, 1647 ; *Syntagma philosophiæ Epicuri*, La Haye, 1659.

ment naquit le chaos[1] », il sentit naître en lui l'amour de la philosophie. Il se mit à suivre les leçons du platonicien ZÉNOCRATE, du péripatéticien THÉOPHRASTE, lut avec passion les ouvrages de DÉMOCRITE, et ouvrit à son tour une école à Colophon, puis à Lampsaque et enfin à Athènes en 305. Il mourut vers 270.

Nombreux furent ses disciples : COLOTÈS, MÉTRODORE, le plus aimé, qui mourut avant lui[2], HERMACHUS, vers 270, lui succéda dans la direction de l'école, et, après lui, plusieurs autres, moins connus jusqu'à PHÈDRE qui compta parmi ses auditeurs Cicéron et qui nous conduit à LUCRÈCE (95-52), le plus brillant représentant de l'épicurisme chez les Romains (n. 109).

La **doctrine** d'Epicure a pour but de donner à l'homme le bonheur en le délivrant de toute crainte. Pour y atteindre, Epicure a besoin d'une théorie de l'univers ou d'une Physique et, pour établir sa Physique, il lui faut une « canonique », c'est-à-dire un ensemble de règles propres à distinguer le vrai du faux : Canonique, Physique et Morale, telle est la division de sa philosophie.

90. La Canonique d'Epicure — se réduit à une théorie de la connaissance. Il y a trois sources de connaissances : les sensations « αἰσθήσεις », les anticipations (πρόληψεις), les affections (πάθη) ou passions. La sensation est l'impression produite par les images (εἴδωλα) ou particules que les choses extérieures envoient dans les sens. — Conservée dans le souvenir ou projetée dans l'avenir, l'image devient une anticipation qui peut se définir : le souvenir de ce qui nous a été souvent représenté extérieurement. — Quant aux passions, elles ne contribuent pas à former la science : mais elles donnent une direction à la vie pratique par le sentiment de plaisir ou de douleur qu'elles engendrent. — En résumé, la Canonique d'Epicure est tout entière dans la sensation : la sensation reçue, reproduite et principe de mouvement est le seul *critérium* de vérité. Nul besoin d'ailleurs d'un autre moyen de connaissance, car tout est corporel, le monde, l'âme et Dieu.

91. La Physique d'Epicure. — Point de métaphysique.

1° Le monde est un agrégat d'atomes : les atomes sont éternels, toujours en mouvement dans le vide incorporel, doués des mêmes propriétés de quantité, de forme et de poids : de leur rencontre sont sortis ce monde et d'autres mondes en nombre infini. Mais, comment les atomes, s'ils sont égale-

1. *Théogonie*, v. 116. — 2. **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, L. X ; — **Cousin**, *Histoire de la Philos.*, 4e leç.

ment pesants et tombent dans le vide d'une manière parallèle, ont-ils pu se rencontrer ? Démocrite ne le disait pas, et, logiquement, en était réduit à admettre ou une régression à l'infini ou un moteur originel. Double inconvénient qu'Epicure veut éviter en introduisant dans les atomes son célèbre *clinamen*, c'est-à-dire un mouvement spontané qui les fait dévier de la ligne droite. Grâce au clinamen, il n'y a plus de nécessité absolue, plus de destin, mais une certaine contingence causale. C'est toujours le mécanisme, mais avec un élément dynamique. — 2° Le clinamen n'est qu'une image du mouvement volontaire et variable qui est dans l'homme et prend le nom de *liberté*. L'*âme* est libre, et l'âme, c'est un atome répandu dans le corps entier et plus délicat que le feu, mais qui se dissoudra à la mort. — 3° Les *dieux* eux-mêmes sont des agrégats d'atomes : corporels et à forme humaine, ils sont heureux dans l'oisiveté et ne s'occupent pas des mortels. Point de Providence : il est donc inutile de craindre les dieux, surtout de les fuir, mais il est bon de les honorer.

Bref, les atomes, le mouvement, le vide : c'est toute la Physique d'Epicure. En dehors d'eux, il n'y a rien.

92. La Morale épicurienne : — trois principes la résument.

1° La *fin de l'homme* ne peut consister que dans la félicité, et cette félicité est dans le plaisir, seule chose que nous désirons pour elle-même. Or le plaisir s'offre à nous de deux manières : dans l'activité de nos puissances comme le voulaient les stoïciens, et dans le repos, c'est-à-dire dans l'absence de douleur corporelle, unie à la tranquillité de l'esprit. Le plaisir « statique » est bien supérieur au plaisir « cinétique » : toutefois la félicité consiste dans l'union des deux. Elle n'est pas nécessairement le plaisir actuel : pour Epicure, c'est la plus grande somme de plaisirs dans le moment présent, passé ou futur.

2° Malheureusement le plaisir épicurien est le *plaisir des sens*, car la félicité ne se conçoit pas sans le plaisir du goût et les joies de l'amour charnel, sans l'état sain et tranquille de la chair, accompagné de la certitude que cet état sera durable. — « C'est, dit Ritter, le plaisir corporel dont nous jouissons dans le moment présent, mais auquel nous associons le souvenir du plaisir corporel passé et l'espérance du plaisir corporel futur. »

3° Que peut être la *vertu* dans ce système ? Simplement la

pratique des moyens qui conduisent à la possession sûre de la plus grande somme possible de plaisirs : aussi la principale est la prudence, celle de la chair, comme parle l'Écriture.

Au XVIII[e] siècle, et quand Bentham aura « mathématisé » l'épicurisme, on dira : l'**intérêt bien entendu**.

93. Critique de l'épicurisme : — il n'est pas **une philosophie.**

1° La **Logique** épicurienne est **sensualiste** et **contradictoire** : c'est une contradiction, en effet, d'une part, de n'admettre d'autre critère que la sensation, au point de dire que le soleil n'est pas plus grand que ce qu'il paraît à l'œil nu, et, d'autre part, de baser toute sa philosophie sur la théorie des atomes, que les sens sont impuissants à percevoir.

2° La **dogmatique** épicurienne est **nulle** ou **matérialiste**, et, en réalité, n'intervient que pour délivrer l'homme de la crainte des dieux, de la mort et des enfers. Les dieux, s'ils existent, ne s'occupent pas de nous : les enfers sont une pure invention, et, quant à la mort, Épicure avait coutume de dire : « Pourquoi la craindre, tant qu'elle n'existe pas encore ? lorsqu'elle sera arrivée, nous ne serons plus. »

3° L'épicurisme est **tout entier dans la morale**, qui n'était pas l'hédonisme pur d'Aristippe (n. 48, 2°). Celui-ci ne calculait pas, tandis qu'Épicure était, dit-on, **modéré** dans la recherche du plaisir jusqu'à se contenter d'une obole par jour : délivrés de toute crainte, ses disciples n'y ont pas mis cette réserve, et à plus d'un s'applique la parole d'Horace : « Epicuri de grege porcum [1]. »

§ IV. — L'ACADÉMIE [2].

94. Historique. — L'histoire de la célèbre école, fondée par Platon, comprend trois phases : on peut, en effet, distinguer l'ancienne, la moyenne et la nouvelle Académie.

L'Ancienne Académie eut pour chef, jusqu'en 339, SPEUSIPPE, neveu et successeur immédiat de Platon, puis XÉNOCRATE (339-314) et POLÉMON (314-272), qui furent les maîtres de Zénon, CRATÈS D'ATHÈNES et CRANTOR qui édita le premier les œuvres de Platon. L'ancienne Académie conserve à peu près intacte la doctrine du maître ; une tendance pythagoricienne, qui remplace le Bien par l'Unité ou la Monade en est le caractère dominant.

La Moyenne Académie se subdivise en *seconde* Académie avec ARCÉSILAS (314-241) et en *troisième* Académie avec CARNÉADE

1. L. I, Ep. IV, 16. — 2. **S. Foucher**, *Hist. des Académiciens*, 1960 ; — **Cicéron**, *Academ.*, I ; — **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, L. IV, p. 156.

(215-126) : elle incline vers le scepticisme, et sa caractéristique, nous allons le voir bientôt (n. 95), est le probabilisme.

La Nouvelle Académie réagit contre cette tendance sceptique et empêcha l'Ecole de tomber dans la sophistique. Elle comprend la *quatrième* (nova) et *cinquième* (novissima) Académies qui firent l'une et l'autre des efforts sérieux pour rentrer dans le dogmatisme et se réconcilier avec le stoïcisme. PHILON DE LARISSE († vers 80 av. J. C.) et ANTIOCHUS D'ASCALON en furent respectivement les chefs à *Rome* même et Cicéron fut leur disciple.

Dans la suite des temps, nous retrouverons le platonisme chez les philosophes d'Alexandrie (n. 125), chez les Pères de l'Eglise (n. 151, etc.) et les auteurs de la Renaissance (n. 336).

95. Doctrine des Nouveaux Académiciens — On donne, de préférence et souvent, ce nom aux philosophes de la seconde ou troisième académie, à cause de leur tendance doctrinale.

ARCÉSILAS prit pour maxime la parole célèbre de Socrate : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien. » « Cela même, ajoutait-il, je ne le sais pas d'une science certaine. » Puis, n'affirmant rien, il demandait aux dogmatistes et particulièrement au stoïcien Zénon, comment il distinguait une représentation véridique de celle qui ne l'est pas. Par une troisième, sans doute, et celle-ci par une quatrième et ainsi de suite à l'infini. Conclusion : il n'y a pas de critérium de certitude; mais, parce qu'il faut agir, on se contentera du *vraisemblable*. — LACYDES de Cyrène succéda à Arcésilas (241-215).

Après lui, CARNÉADE de Cyrène (215-126) ne fit que développer le principe d'Arcésilas, se contentant, lui aussi, sans rien affirmer, de soumettre à la critique les affirmations dogmatiques du stoïcien CHRYSIPPE : « Si Chrysippe n'eût pas existé, disait-il lui-même, il n'y aurait pas eu de Carnéade » (n. 84). Envoyé à Rome par les Athéniens, il émerveilla la jeunesse romaine, en exaltant, un jour, la beauté de la justice, et en montrant, le lendemain, que c'était un mot vide de sens. Mais Carnéade disait qu'il suffit de la probabilité pour agir, et en distinguait avec soin les degrés. Cette forme mitigée de scepticisme est le *probabilisme* ou *scepticisme académique*.

96. Critique des Nouveaux Académiciens. — Ils ont pu **se réclamer de Platon**, qui n'admettait lui-même que la simple opinion sur toutes les choses de ce monde visible : mais ils sont, au milieu du III^e^ siècle, les **héritiers directs de Pyrrhon**. — Héritiers **inconséquents** toutefois, car il n'y a pas de milieu

entre le dogmatisme et le scepticisme : la **vraisemblance** suppose la vérité qui en mesure les degrés divers. — C'est grâce seulement à l'habileté de leur dialectique, à ces **sorites** dont ils accablaient leurs adversaires, qu'ils ont pu vivre sans rien enseigner, contents de détruire tous les autres systèmes.

§ V. — LE LYCÉE.

97. Disciples et successeurs d'Aristote. — Le Lycée a une histoire, comme l'Académie, aisée à suivre à travers les siècles.

Parmi les disciples immédiats d'Aristote [1], Eudème néglige la Métaphysique pour la Logique, Héraclide de Pont s'absorbe dans l'étude de la Politique, tandis que Dicéarque et Aristoxène [2] font de l'âme une entité chimérique : « nomen inane totum », l'harmonie des éléments et une résultante du corps.

Le plus fidèle comme le plus célèbre, Théophraste, l'élégant auteur des *Caractères*, fut le successeur immédiat d'Aristote dans la direction de l'école. Mais, après lui, Straton le physicien (286 av. J.-C.), plongé dans l'étude des causes physiques, nie l'existence d'une cause intelligente ; Lycon ne vise qu'à la forme ; il a pour successeurs Ariston, Critolaus et Diodore de Tyr, qui nous conduisent au I^er^ s. av. J.-C.

En général, les disciples d'Aristote ne surent ni se tenir à la hauteur du maître, ni conserver le caractère encyclopédique de son enseignement et de ses recherches : par une **décadence** rapide ils descendirent jusqu'au sensualisme. Plus tard l'école se relèvera à Rome, à Alexandrie, chez les Pères de l'Eglise, chez les Arabes, les Scolastiques du moyen-âge et les Néo-Scolastiques des XIX^e^ et XX^e^ s. (cf. n. 113, 132...).

98. Les écoles grecques à Alexandrie. — Un des disciples de Théophraste, Démétrius de Phalère, mérite une mention spéciale pour avoir introduit (après 307) à Alexandrie la philosophie grecque et la riche collection des manuscrits réunis par Aristote. Fondée par Alexandre, enrichie d'un musée, d'une bibliothèque unique au monde, Alexandrie devint sous les Ptolémées une nouvelle métropole des lettres et des arts, et, pendant toute cette période, la rivale d'Athènes, le second théâtre de la philosophie.

La philosophie y reste *stationnaire*. Là se rendent des péripatéticiens comme Straton, Boéthus et Ariston (n. 97) ; des Académiciens comme Philon, Héraclide de Tyr, Antiochus (n. 94) ; des Epicuriens comme Colotès (n. 89), etc... Seulement, privés d'un auditoire de disciples qui excitent leur émulation, ils n'inventent rien et se bornent à des commentaires. C'est

1. **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, L. V. — 2. **Cicéron**, *Tuscul.*, L. I, c. 10, 18, 22.

une transplantation : à Alexandrie, la philosophie n'est pas fécondée par la poésie comme en Grèce, elle n'a pas d'histoire, point d'orateurs, pas de langue nouvelle, comme un peu plus tard à Rome ; elle est réduite à vivre d'emprunts (n. 80).

Sa *caractéristique*, comme son mérite, fut, à la lumière et sous l'influence de la philosophie péripatéticienne, le progrès des sciences positives. C'est alors qu'Hérophile (vers 320 av. J.-C.) cultive l'anatomie et fait la dissection du corps humain, que plus tard (vers 50) Strabon le géographe fait la description de la terre, que Sosigène (vers 46) réforme le calendrier, etc... A son tour, la Grèce emprunte à Alexandrie : un savant comme Archimède (vers 287) est sorti du mouvement scientifique d'Alexandrie.

Au reste, ces progrès s'arrêtent avec le **premier incendie de sa bibliothèque**, en 47, et le retour aux idées mystiques de l'Orient.

99. Caractères généraux de cette phase postsocratique. — Ce sont ceux de la décadence et ils se retrouvent les mêmes dans les cinq écoles, que nous venons de parcourir.

1° Le **sensualisme**. — On s'en tient aux apparences, on ne s'élève guère au-dessus des sens. La théorie des idées et la vigueur du raisonnement aristotélicien sont abandonnées.

2° L'**absence de métaphysique**. — Les pyrrhoniens n'affirment rien au delà des phénomènes. Quant aux stoïciens et aux épicuriens, ils ne voient plus que la matière, jamais la première cause et ils substituent la Physique à la Métaphysique.

3° La **négation des réalités supérieures**. — Socrate, Platon et Aristote croient à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme et à la vie future. Mais des superstitions ridicules, terrifiantes, avaient envahi l'Olympe. Epicure fit la guerre aux croyances religieuses, Zénon qui était panthéiste et Pyrrhon qui était athée ne s'en préoccupèrent pas.

4° La **morale** est chargée de remplacer la croyance. Morale *indépendante* : elle se pose au-dessus ou en dehors de la vérité spéculative. — Morale ou trop *sensuelle* ou *contre nature* : tantôt elle exalte les passions et tantôt les supprime pour mettre à leur place la seule raison. — Morale *individuelle* : la vie politique avait péri en Grèce : les philosophes de cette époque se désintéressent de l'homme social et du bonheur de la cité. — Morale enfin *égoïste* et *subjective* : qui recherche le souverain bien, mais le place dans l'ataraxie du sage.

Toutefois, la réapparition de ces écoles dans l'histoire de la pensée montre assez leur **importance** : la philosophie gréco-romaine va les reproduire presque sans altération.

TROISIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE GRÉCO-ROMANO-ORIENTALE

100. Caractères et division. — Cette troisième période de la philosophie ancienne n'est guère que la continuation des deux précédentes et pourrait se définir : la propagation, la rencontre et la fusion, dans l'empire romain, des deux philosophies que nous avons jusqu'ici étudiées séparément, la philosophie orientale et la philosophie grecque (n. 1). Cette période comprend six siècles environ et s'étend du I^er^ siècle av. J.-C. au VI^e^ siècle après, c'est-à-dire jusqu'à l'année 529, qui vit l'édit de Justinien ordonnant de fermer les écoles philosophiques à Athènes.

Il est difficile de la caractériser d'un seul mot. — 1° D'aucuns l'ont appelée *gréco-romaine* à cause des conditions de nationalité, d'organisation matérielle et sociale dans lesquelles elle se développe : nous réservons ce nom à la continuation de la philosophie grecque à Rome et par des auteurs qui écrivent en latin principalement. — 2° En considérant les éléments qui entrent dans sa constitution, on pourrait la nommer *gréco-orientale* : ce titre convient surtout aux théogonies de l'Orient qui essayèrent plus ou moins de s'assimiler la philosophie grecque.

3° Au reste, ces deux premiers mouvements philosophiques, qui sont contemporains, n'occupent guère que trois siècles. Les trois derniers siècles de cette période constituent une phase distincte où le néoplatonisme domine et rayonne d'Alexandrie dans tout le reste de l'empire jusqu'à Athènes et Constantinople sous le nom de *Néoplatonisme alexandrin.*

Dans la dernière période de la philosophie grecque, il y a donc *trois* mouvements philosophiques qu'il nous reste à caractériser.

§ I. — LA PHILOSOPHIE GRÉCO-ROMAINE.

101. La Philosophie à Rome. — Le génie romain n'était pas porté à la spéculation : essentiellement pratique, long-

temps il ne produisit ni érudits ni philosophes, mais des citoyens et des héros. Aussi, lors de l'ambassade des Grecs à Rome, sous la direction de CARNÉADE (n. 95), Caton s'effraya de voir les jeunes romains applaudir aux discours du philosophe académicien et il fit porter un décret pour censurer ces innovations contraires aux usages et aux institutions des ancêtres. — Mais, par la force même des choses, la philosophie devait s'imposer aux Romains : « Græcia capta ferum victorem cepit. » Sylla rapporta d'Athènes les ouvrages d'Aristote ; d'autres, comme Lucullus, protègent les lettres et les arts ; les nobles patriciens voulurent donner à leurs fils des professeurs grecs, et, dès le premier siècle av. J.-C., la philosophie avait à Rome droit de cité. C'est même aux sources de la philosophie que vont puiser les poètes, comme Lucrèce dans Epicure, Virgile dans l'épicurien SYRON, Horace et Ovide chez d'autres philosophes. De son côté Cicéron déclare qu'il doit à la philosophie la force de son éloquence.

La philosophie gréco-romaine n'est qu'une science empruntée, un produit exotique : c'est la philosophie grecque transportée à Rome. Aussi, il n'y a pas de philosophie romaine, mais des philosophes romains : pendant trois siècles, on en compte dans *toutes les écoles* que nous venons d'étudier.

I. — LE SCEPTICISME ROMAIN [1].

102. Notice sur les sceptiques gréco-romains. — Parmi les premiers philosophes qui revinrent au pyrrhonisme, le plus célèbre est ÆNÉSIDÈME, de Crète. On n'est pas parvenu à fixer les dates de sa vie (entre 80 av. J.-C. et 130 ap. J.-C.). Mais on s'accorde à dire qu'il enseigna à Alexandrie et composa *huit livres sur le Pyrrhonisme* et un traité *contre les Physiciens*. — Après lui, on cite AGRIPPA [2], dont nous connaissons les *Cinq motifs de doute*, et FAVORINUS D'ARLES : le premier philosophe produit par la Gaule est un sceptique. — Enfin, le scepticisme se réfugie chez les médecins comme MÉNODOTE DE NICOMÉDIE et HÉRODOTE DE TARSE, appelés, par opposition aux méthodiques, les empiriques, parce qu'ils prennent l'expérience pour flambeau. — Le dernier d'entre eux, SEXTUS qui vécut vers la fin du IIe s., est connu pour cette raison sous le nom d'EMPIRICUS, et nous avons de lui deux ouvrages, calqués sur ceux d'Ænésidème, l'un sur les *Hypotyposes pyrrhonicæ* et l'autre contre les *Mathématiciens*. Ils sont

1. **Em. Saisset**, *Le scepticisme* : une monographie d'Ænésidème ; — **Lebas**, *Scepticæ philosophiæ secundum Sexti Empirici pyrrhonicas hypotheses expositio*, in-4°, 1829. — 2. Cf. **Brochard**, *Les sceptiques grecs*, 1887, ou rééd. Vrin.

comme l'arsenal du scepticisme : non seulement ils résument tout ce qui a été dit par les sceptiques antérieurs, mais encore ce que diront les sceptiques des différentes époques.

103. Analyse des Hypotyposes pyrrhoniennes. — Aussi, il nous suffira d'analyser cet ouvrage pour donner une idée de la philosophie sceptique.

Le premier livre a pour objet le scepticisme en général :

1° *Sa nature.* — Sextus corrige la position intenable des pyrrhoniens absolus. « Notre scepticisme, dit-il, consiste essentiellement à opposer les phénomènes et les essences. Celles-ci ne sont pas connaissables. Cette ignorance conduit d'abord à la suppression absolue du jugement : « ἐποχή » ; puis à l'absence complète de passion « ἀταραξία ». Mais « dire que notre scepticisme détruit les phénomènes, c'est ne pas nous entendre ». — Et il y revient à la fin de ce 1er livre : « Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes, en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des académiciens : mais ce doute n'est pas le nôtre. » Il ne nie que les essences ou la valeur objective des phénomènes (les noumènes de Kant), aussi admet-il, comme critérium de la vie pratique, l'évidence des apparences.

2° *Les arguments.* — Vient alors l'exposition des lieux ou moyens du scepticisme. — *a*) Pyrrhon avait déjà fait usage de dix *tropes*, dont quatre sont relatifs au sujet de la connaissance, deux à l'objet, et quatre encore aux relations de l'objet et du sujet. Ils se résument en un seul : tout est relatif. — *b*) Énésidème attaqua surtout les causes ; son étiologie (αἴτιον, causa) comprend huit arguments pour prouver que l'action du corporel ou de l'incorporel sur une substance de même ou de différente nature est une chose dont nous n'avons aucune idée (n. 86). — *c*) Favorinus développa les dix tropes pyrrhoniens, mais Agrippa les réduisit à cinq : la contradiction, le progrès à l'infini, la relativité, l'hypothèse et le cercle vicieux. En effet, si un dogmatiste affirme une chose, on peut la nier (contradiction) ; s'il veut la prouver par un autre principe, on peut la nier encore et ainsi de suite (progrès à l'infini) ; s'il déclare un de ses principes évident, c'est dire qu'il paraît vrai (relativité) ; s'il renonce à le prou-

ver, il reste une hypothèse, et, s'il risque une démonstration, comme il faut un critérium à la démonstration, le voilà dans le diallèle ou cercle vicieux. AGRIPPA concluait que le scepticisme se ramène à ce dilemme : une chose ne peut être intelligible que par soi, ἐξ ἑαυτοῦ ou par une autre, ἐξ ἑτέρου, or rien n'est intelligible en soi ; donc ni par une autre.

Les deux autres livres des *Hypotyposes* sont consacrés à démontrer que la Logique, la Physique et la Morale — c'est toute la philosophie régnante — sont des sciences ruineuses.

1° La *Logique* dogmatique des stoïciens admettait un critérium et des signes de vérités. Or — *a*) au 2e livre Sextus énumère trois critériums, le critérium *a quo*, le critérium *per quod* et le critérium *secundum quod*, c.-à-d. l'homme qui juge du vrai ou du faux, la connaissance par laquelle il juge et l'évidence ou impression des choses sur les facultés d'après laquelle il juge : mais ces trois critériums sont contradictoires. — *b*) Quel sera le signe de la vérité, d'après les dialecticiens ? Le langage ? On ne cesse de disputer sur les mots. — La définition ? la démonstration ? l'induction ? Elles sont au service des causes les plus opposées. Donc rien de certain.

2° Dans la *Physique* (3e livre), il faut distinguer les principes actifs et les principes passifs. — *a*) Dieu est le premier des principes actifs : mais l'essence de Dieu est inconcevable, son existence est indémontrable, la Providence n'existe pas. Pour prouver ces assertions, Sextus oppose arguments et objections et déclare également plausibles les uns et les autres. Il conclut que « ceux qui affirment sur Dieu quelque chose d'absolu ne peuvent éviter l'impiété ». Au reste, Dieu n'est qu'une cause, la première ; or l'idée de cause est un non-sens : trois chapitres démontrent l'impossibilité des causes. — *b*) Le corps ou la matière, voilà les principes passifs. « Qu'appelle-t-on corps ? C'est, dit-on, ce qui a les trois dimensions de l'étendue et de la résistance. Or toutes ces notions sont contradictoires. » Ainsi en est-il des idées de mouvement, d'espace, de lieu, de temps, de nombre. Tout cela n'est rien.

3° La *science morale* subit, à la fin de l'ouvrage, le sort de la physique. Car — *a*) le *souverain bien* n'a jamais pu être déterminé. Que de systèmes différents à ce sujet ! Au reste « le bien est le désir ou la chose désirée. Or, le bien

n'est pas le désir, car alors le désir nous suffirait. Le bien est-il la chose désirée ? Pas davantage. En effet, il serait au dehors de nous ou en dedans : nouvelle source de difficultés inexplicables ». — *b*) D'autre part, *l'art de bien vivre* n'existe pas, s'il n'y a pas de bien absolu. Donc la science morale est, elle aussi, condamnée à des contradictions insolubles.

104. Conclusion sur le scepticisme romain. — Que vaut ce réquisitoire ? — 1° Assurément ce scepticisme a une autre **importance** que le scepticisme grec. Il atteint non plus la perception des sens, mais les fondements de la raison, en déclarant subjectifs les premiers principes, fictive la liaison entre l'effet et la cause, impossible l'influence d'une substance sur une autre, et inefficace le critérium de l'évidence. Aussi les probabilistes, comme Cicéron, disparurent, et le scepticisme, resté seul en présence des écoles dogmatiques,persévéra autant que celles-ci jusqu'à l'avènement du théosophisme oriental. — 2° Ses **représentants** n'ont pas tous la même valeur : Ænésidème et Agrippa paraissent être les **inventeurs**, les penseurs originaux, qui préparent Hume et Kant : quant à Sextus, il rapporte leurs arguments, ce n'est qu'un **compilateur** et un historien. — 3° **En soi**, le scepticisme abdique la raison, et ne peut **se réfuter qu'indirectement**. Un péripatéticien, Aristoclès, dans son *Histoire des philosophes et de leur opinions*, l'avait déjà réfuté en sept arguments qu'on peut ramener à deux : la contradiction dans laquelle tombent le sceptiques et les funestes conséquences de leur système pour la pratique.

II. — LE STOÏCISME ROMAIN [1].

Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle : tels sont les trois et les seuls noms célèbres entre tous les stoïciens romains.

105. SÉNÈQUE.— Lucius Sénèque vit le jour à Cordoue l'an 4 de notre ère. Son père, Annæus, enseignait la rhétorique à Rome ; il l'y suivit et écouta les leçons du pythagoricien Sotion (n. 123), de l'austère stoïcien Attale et de Fabianus qui enseignait à la fois le stoïcisme et le pythagorisme. Devenu questeur et très riche, il fut exilé par Claude, mais rappelé par Agrippine, qui le chargea avec Burrhus de faire l'éducation de Néron. Son élève, pour qui il avait eu plus d'une faiblesse, lui ordonna enfin de mourir : Sénèque s'ouvrit stoïquement les veines ; il avait 69 ans.

1. Cf. **Mgr Chollet**, *ouv. cité* ; — **Aubertin**, *Sénèque et Saint Paul*, 1857.

La *philosophie* de Sénèque est vraiment pauvre. Il accepte, il est vrai, la division commune : Logique, Physique et Morale. — Mais la *Logique* ou philosophie rationnelle, comme il l'appelle, est à peine effleurée : il n'en connaît pas l'importance. La *Physique* est résumée plutôt qu'exposée d'une façon personnelle dans les *Questions naturelles* : à peu près *nulle* dans les questions relatives au monde, elle reproduit sur l'âme et sur Dieu les erreurs et les contradictions stoïciennes. Ainsi, d'après Sénèque, notre âme serait matérielle comme les opérations : « Corpora ergo sunt, quæ animi sunt ; nam et hic corpus est » ; parfois cependant, il semble affirmer son immortalité, plus souvent il nie la vie future, ou ne l'admet, et, seulement pendant un temps, que pour l'âme du sage. Quant à Dieu, sur lequel il donne des aperçus sublimes, il le confond finalement avec le monde ou la matière ; point de Providence, elle ne fait qu'un avec le Destin ou les inéluctables décrets. — Enfin, bien qu'il divise la *morale* en morale générale et en morale spéciale, il néglige la première. Quand il examine si le souverain bien est un corps : « an bonum sit corpus ? » il répond affirmativement. Sa théorie du devoir est des plus simples et se ramène à deux principes : 1° il faut vivre conformément à la nature humaine et la nature il l'entend, non à la manière épicurienne, mais à la manière stoïcienne, car 2° son idéal, c'est le sage stoïcien.

Sénèque est un *moraliste* au sens littéraire du mot. Bien placé pour saisir les mobiles du cœur humain, il a observé avec finesse, décrit avec éclat, essayé enfin de guérir les passions de ses concitoyens. Ses *Lettres* à Lucilius au nombre de 194, ses divers traités de la *Colère*, de la *Clémence*, des *Bienfaits* ; ses opuscules sur la *Tranquillité* de l'âme, la *Constance* du sage, etc., sont une fine analyse du cœur humain. Ils renferment les conseils d'un moraliste avisé, les ordonnances d'un médecin dévoué de l'âme humaine, une série de pensées remarquables et des maximes d'une vérité immortelle. — Encore y a-t-il deux restrictions au moins à apporter : l'une est relative au suicide qu'il loue dans Caton et qu'il enseigne formellement : « Placet ? vive. Non placet ? licet eo reverti unde venisti. » — L'autre, d'une portée plus générale, a trait à l'idéal ambitieux que Sénèque fait du stoïcien : il le veut

libre et indépendant ; c'est un être qui se suffit, insensible à la peine, inaccessible à la crainte, maître de l'univers, parce qu'il l'est de lui-même, supérieur à Dieu même, qui n'est bon que par nature et non par liberté.

En **résumé**, comme **homme privé**, Sénèque n'est ni un héros ni un martyr : sa vie fut en contradiction avec ses principes, il mourut en **stoïcien orgueilleux**. Comme philosophe, il est **superficiel** ; son génie répugne à la spéculation et l'imagination, qui le domine, lui dérobe la **contradiction** de ses théories sur l'âme et sur Dieu. Comme **moraliste**, il est assurément remarquable, mais, nous le dirons bientôt (n. 108), il peut avoir puisé l'élévation de ses maximes dans la doctrine chrétienne :

106. ÉPICTÈTE [1], — né à Hiérapolis, fut envoyé à Rome et devint l'esclave d'Epaphrodite, affranchi de Néron. Affranchi lui-même, il vécut pauvre, enseignant la pratique du stoïcisme et mourut en l'an 117 de notre ère. La philosophie d'Epictète est, d'abord, dans sa vie comme celle de Socrate avec qui il a plus d'une ressemblance. Epaphrodite s'amusait à lui tordre la jambe : « Vous allez la casser », dit Epictète. Et quand elle fut, en effet, brisée : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez », ajouta le pauvre esclave avec une grande possession de lui-même.

Un jour, on lui enlève sa lampe de fer : il la remplace par une lampe de terre : « Le voleur, dit-il, sera bien attrapé, quand il reviendra. » Il ne se maria pas, mais recueillit un enfant abandonné ; et, chassé de Rome par Domitien comme tous les philosophes, il se retira à Nicopolis, pour continuer par l'exemple et la parole ses conseils aux jeunes romains, qui accouraient en foule autour de lui. Enfin, comme Socrate, il n'écrivit rien par lui-même. C'est à Arrien, son disciple, que nous devons les *Entretiens*, la *Vie* et le *Manuel* ou *Enchiridion* d'Epictète.

Sa **philosophie**, comme celle de Sénèque, est toute morale et peut se résumer en un principe et des conseils pratiques.

a) Le *principe* est la distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Celles-ci, ce sont les personnes, les dignités, les membres et la santé de notre corps. Nous devons vivre dans une absolue indifférence à leur égard. Une seule chose dépend de nous, notre libre arbitre, ou la liberté que nous avons de nous conformer intérieurement à la nature, c'est-à-dire à l'ordre de l'univers et de rester complètement soumis à la volonté divine, manifestée

1. J.-P. **Gonnet**, *Epictète directeur de conscience* dans *L'Université catholique*, 15 sept. 1900 ; — Cf. **Delbos**. *Figures et doctrines de Philosophes*, 1918.

par les événements humains. De la sorte nous parviendrons à l'absence absolue de troubles dans l'âme, la véritable *ataraxie*.

b) De là des conseils *pratiques* : « Epictète, dit Pascal, est un des philosophes du monde, qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme. » — Vis-à-vis de soi-même, il prescrit la suppression des désirs et des aversions : « c'est ce point qui presse le plus » ; l'attention pour bien juger, car « se tromper est une faute » ; enfin, l'exercice de la liberté : c'est elle qui fait le bien et le mal. — Vis-à-vis d'autrui, il recommande surtout l'amour, mais un amour sans faiblesse « comme aime un homme heureux », et cet amour des hommes consiste à les instruire. — Enfin, envers Dieu, le devoir de la piété s'impose : elle consiste à être toujours content de ce qui nous arrive: « tu ne te plaindras jamais des dieux ».

Il y a pourtant plus d'un **reproche** à faire à Epictète. — 1° D'après lui, l'**intention** fait tout : c'est méconnaître la valeur des choses bonnes et mauvaises en soi, faire de la volonté le principe du bien et du mal, et inaugurer un dangereux autonomisme. — 2° Son **austérité** est exagérée, irréalisable, contre nature : on feint d'être insensible, mais on ne peut pas l'être ni faire de la bête un ange. Cette morale est une utopie, inaccessible à la masse des humains, bonne tout au plus pour quelques âmes héroïques. — 3° Un **orgueil** secret inspire Epictète. Il dit bien ce qu'on doit faire ; oublieux de ce qu'on peut, il se perd dans la présomption de ses forces.

107. Marc-Aurèle, — né en 121, succéda à l'empereur Antonin, qui l'avait adopté et mourut en 180. Le livre de ses *Pensées* est un beau commentaire des enseignements d'Epictète.

C'est la même doctrine, mais un peu adoucie. — 1° Marc-Aurèle est moins *ferme* dans ses croyances stoïciennes. « Comment se fait-il que les dieux aient négligé un seul point, à savoir que les gens de bien ne revivent pas après la mort et soient éteints pour jamais. » On trouverait aussi hésitante sa croyance aux autres dogmes stoïciens et même à l'existence des dieux : il n'admet pas davantage la Providence.

2° Mais il est plus *humain*. Il prêche et pratique la fraternité universelle, déjà célébrée par Cicéron, et les anciens stoïciens : « Comme Antonin, dit-il, ma patrie est Rome : comme homme, ma patrie est le monde. Nous sommes tous concitoyens, nous

sommes tous frères. Nous devons nous aimer, puisque nous avons la même origine et le même but. »

3° Surtout il est plus *triste*. Il y a une amertume profonde dans la peinture qu'il fait de la vanité des choses humaines : « Dans un instant tu ne seras que de la cendre, un squelette, un nom et pas même un nom... Tout dans la vie n'est que vide, que pourriture, petitesse. Qu'y a-t-il donc qui te retienne ici-bas ? » Cela, joint à ses doutes sur la Providence, le jette dans le *désespoir* : « S'il n'y a pas de dieux, ou s'ils ne prennent aucun souci des choses humaines, que m'importe de vivre dans un monde, vide de Dieu ou vide de Providence ? »

En résumé, peut-être le **dernier des stoïciens** l'est-il moins que les autres. Il est plus humain et partant plus aimable : ne serait-ce pas en **abandonnant** les **principes mêmes de son école**. Lorsqu'il s'échappe à dire : « Viens au plus vite, ô mort », lui aussi murmure sans doute le mot de Brutus : « Vertu, tu n'es qu'un vain mot » : il ne va pas pour autant jusqu'au suicide, comme d'autres stoïciens.

108. Conclusion : mérites et défauts des stoïciens romains. — 1° Leur **grandeur** est supérieure à celle des stoïciens grecs. Sénèque prêche la fraternité humaine même avec les esclaves : « servi sunt, imo humiles servi ». Epictète a compris la vraie piété : il la place dans la conformité à la volonté divine : « Tu as été créé pour obéir aux dieux, pour accepter tout ce qui arrive, pour t'y conformer volontairement, comme à l'œuvre d'une intelligence très bonne. » Marc-Aurèle, dit M. de Champagny, traversa « la cour dissolue d'Hadrien, et vingt ans de demi-royauté sous Antonin, sans y perdre ses mœurs ». De là le problème : comment, sans être des génies comme Socrate et Platon, professent-ils une morale qui les dépasse de beaucoup ? N'est-ce que le stoïcisme ? On peut le soutenir ; mais l'inspiration chrétienne est probable : Sénèque avait pu connaître Saint Paul par Gallion, son frère, et par Burrhus, son collègue, qui tous les deux, l'un en Achaïe, l'autre à Rome, avaient vu comparaître l'Apôtre des Gentils à leur tribunal. De plus, au II^e^ siècle, les idées chrétiennes étaient trop répandues pour ne pas parvenir aux oreilles d'Epictète et de Marc-Aurèle.

2° Empruntés ou non, les mérites du stoïcisme ne sau-

raient faire oublier ses **vices essentiels**. Ce n'est pas un système de philosophie : la spéculation y est presque nulle, subordonnée à la morale et remplie d'erreurs : on y trouve le **panthéisme**, car Dieu y est confondu avec la nature ; le **matérialisme**, malgré la distinction affirmée, mais mal établie, de l'âme et du corps ; la **négation d'une vie meilleure**, car l'individu disparaît à la mort pendant que le principe pensant se réunit à l'âme universelle ; enfin, associé chez quelques-uns au dogme de la Providence et de la prière, le **fatalisme**, qui soumet à ses lois Dieu, l'âme et le monde.

Sera-ce une philosophie morale ? Mais la **morale stoïcienne** n'est que la science du devoir avec la tension de la volonté vers le bien moral. C'est **insuffisant** : — 1° Cette **science du devoir** n'est appuyée sur aucun principe certain : c'est une morale en l'air. — 2° Cette **tension vers le devoir** ne saurait être la fin complète de l'homme : elle ne comporte aucune jouissance « ἡδονή », ni comme élément intrinsèque, ni comme conséquence. — 3° Cette morale, enfin, n'est au fond que l'**art d'être heureux** en soi-même et par soi-même ; or cet art porte à faux, car le bonheur de l'homme, s'il n'est pas dans les biens extérieurs, ne réside pas non plus dans les biens internes : il est dans la possession de Dieu. Voilà ce que le stoïcisme a ignoré, ce qui a porté ses adeptes au désespoir et souvent, en fait, au suicide : le **suicide**, au moins quand la tâche ici-bas semble finie ou que quelque devoir paraît le suggérer, tel est le dernier mot du stoïcisme.

III. — L'ÉPICURISME ROMAIN.

109. LUCRÈCE [1]. — On cite souvent M. Crassus et Horace parmi les représentants de l'épicurisme chez les Romains ; mais le plus autorisé, à coup sûr, est Lucrèce, qui naquit en l'an 95 av. J.-C. et termina sa vie par le suicide, en 52, à peine âgé de 44 ans.

Son poème célèbre, *De Natura rerum*, est le développement de la *doctrine* d'Épicure : détruire toute religion, tel était le but du philosophe ; c'est aussi celui du poète. L'ouvrage est divisé en six livres. — Le *premier* est consacré aux atomes, que Lucrèce appelle « *principia primordia rerum* ». Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme, d'après les lois

1. **Lucretius**, *De rerum natura libri sex* ; — **Card. de Polignac**, *L'Anti-Lucrèce*, en 9 liv., 1748 ; — **Martha**, *Le poème de Lucrèce*, 1868 ; — **Delbos**, *ouv. cité*.

d'un processus indéfini, qui s'élève insensiblement jusqu'à l'homme (évolutionnisme). — Le *second* livre expose les qualités des atomes : ils sont éternels et indestructibles ; leur mouvement n'a pas eu de commencement, et le vide, dans lequel ils se meuvent, est infini. — Le *troisième* a pour objet l'âme humaine : Lucrèce emploie encore les mots d'esprit et d'âme ; mais, pour lui, les âmes ne sont que de petits corps, polis et ronds ; une grande partie de ce livre est consacrée à combattre la doctrine de l'immortalité de l'âme. — L'origine des idées est traitée dans le *quatrième* livre : la perception des sens s'opère par le moyen de certaines images subtiles, qui sortent des corps et arrivent aux organes des sens. — Le *cinquième* livre raconte la formation du monde par le concours fortuit des atomes : les dieux sont eux-mêmes formés d'atomes subtils : ils ne s'occupent pas du monde et la religion est le principe de toutes les calamités humaines. — D'où viennent donc les superstitions ? Des météores et des songes : il en est question dans le *sixième* livre qui se termine brusquement.

Matérialiste et **athée**, Lucrèce s'est affranchi de la crainte du Tartare, mais pour tomber dans le **pessimisme** à la vue de tous les maux qui accablent l'humanité. En présence des misères de cette vie, il ressent, en effet, une indicible tendresse, — qui lui sert de muse poétique : car Lucrèce est un **poète de génie**, mais quoiqu'il le soit autant qu'Epicure, ce n'est pas un philosophe ; et le cardinal DE POLIGNAC (1661-1741) lui a trop fait d'honneur en le réfutant dans l'*Anti-Lucrèce*. — L'empire romain devait fournir à l'épicurisme bien d'autres partisans pratiques, les Lucullus, les Apicius..., mais **peu** de **savants**, si l'on excepte PLINE L'ANCIEN (23-79).

IV. — L'ÉCOLE ACADÉMIQUE CHEZ LES ROMAINS.

110. CICÉRON[1] **: sa vie, ses ouvrages.** — Si Lucrèce est à Rome le représentant de l'épicurisme, Cicéron l'est de l'Académie : son nom est même le seul, parmi les Académiciens, qui mérite d'être signalé.

Né à Arpinum en 106, Cicéron fut un homme d'état plus qu'un philosophe. Proscrit par les triumvirs, il fut tué en 44 av. J.-C. par les soldats d'Antoine. — Son éducation philosophique explique

1. **Cicéron**, *Œuvres complètes*, trad. **Le Clerc**, 30 vol. in-8°, 1825 ; — **Gaston Boissier**, *Cicéron et ses amis*, 1865 ; — **A. Dégert**, *Les idées morales de Cicéron*, 1906.

l'éclectisme de ses doctrines, car il écouta tour à tour, à Athènes, les leçons de l'épicurien Phèdre (n. 89), — à Rome celles des Académiciens Philon et Antiochus (n. 94), — à Rhodes, celles du stoïcien Posidonius (n. 84). — Si l'on excepte Epicure, qu'il « voulait bannir du chœur des philosophes », il puisa à toutes les sources, mais surtout dans Platon et les Académiciens. Parmi ces derniers, Philon était revenu au dogmatisme. Antiochus cherchait à concilier Platon, Aristote et Zénon : de là, le système de la *vraisemblance* adopté en logique par Cicéron.

Nombreux sont les ouvrages qu'il composa dans les loisirs que lui laissèrent les affaires publiques. Et lui-même, dans son traité de la *Divination*, s'est chargé de nous en tracer le dessein.

111. Analyse de ses ouvrages. — « Dans le traité que j'ai appelé *Hortensius*, je les ai exhortés (ses concitoyens) de tout mon pouvoir à se livrer à l'étude de la philosophie. » Eclaircir en les exposant en latin, et rendre accessibles aux Romains toutes les questions de la philosophie ; leur apprendre ainsi à se passer des Grecs : tel est le but qu'il se propose.

1° « Dans mes *Livres Académiques*, je leur ai montré quelle sorte de philosophie me semblait la moins arrogante, la plus positive et la plus propice à former le goût. » Quelle est cette philosophie ? C'est la théorie de la vraisemblance. « Nous nous bornons à admettre beaucoup de choses probables, faciles à suivre dans la pratique, mais qu'à peine nous pouvons affirmer dans la théorie. Nous pouvons, si vous le voulez, donner le nom de *vraisemblance* à ces probabilités. » Elles sont généralement admises par tous les hommes : le consentement universel en est donc le critérium.

2° « Dans cinq autres livres de dissertations, les *Tusculanes*, j'ai recherché quelles étaient pour l'homme les principales conditions du bonheur : le cinquième développe cette maxime... que la vertu suffit au bonheur. » Cet ouvrage, et surtout le traité *De officiis* ou des *Devoirs*, forme un cours complet de morale. Cicéron s'y montre très souvent le disciple des Stoïciens : il regarde les passions comme des maladies de l'âme « perturbationes animæ ». Comme eux, il veut que l'homme vive conformément à la raison. Mais, en montrant que presque toujours l'utile est uni à l'honnête, il rend plus accessible la pratique des devoirs.

3° « Ces travaux terminés, j'ai écrit sur la *Nature des dieux* trois livres, et j'ai commencé le traité *De la divination* : quand

j'y aurai joint un traité *Du destin*, n'aurai-je pas épuisé la matière ? » — Le premier de ces ouvrages est, en ce qui concerne du moins l'existence de Dieu, une éloquente théodicée. Cicéron rejette le hasard, incapable d'expliquer l'ordre du κοσμος. Il a de belles pages aussi sur la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme : on croirait lire Platon. — Mais le doute le saisit bientôt sur ses spéculations mêmes, et il redevient académicien. Il ne veut rien connaître de la nature divine : il refuse à Dieu la connaissance et même la prévision des futurs libres, ainsi que le gouvernement des êtres inférieurs : d'autre part, l'âme lui paraît être une émanation divine, et, à ce double titre, il nie les sanctions de l'autre vie. — Quant au monde, il n'en peut rien connaître, mais il rejette la physique des atomes.

4° « A ces ouvrages, continue Cicéron, il faut ajouter six livres de la *République* : question immense, largement traitée par Platon, Aristote et Théophraste et toute la famille des péripatéticiens. » C'est dans ce traité et celui des *Lois*, comme aussi dans le *Pro Milone*, qu'il a fait un éloge de la loi naturelle demeuré classique : « Il existe une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, raisonnable et éternelle, qui nous commande la vertu et nous défend l'injustice. Ni le peuple, ni les magistrats n'ont le pouvoir de délier des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, ni différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain ; universelle, inflexible, toujours la même, elle embrasse toutes les nations et tous les siècles. » C'est de cette source pure qu'il fait dériver le droit positif, individuel ou social, les règles de la jurisprudence aussi bien que les grandes lois de la Politique. — Quoique inspirée de Platon, sa République n'en a point les utopies : ce défenseur des libertés politiques en vient même à dire avec Aristote que le meilleur gouvernement serait à la fois démocratique, aristocratique et monarchique (n. 76) : mais, comme lui, il admet l'esclavage.

Cette liste d'ouvrages est déjà longue, et cependant il faudrait y ajouter les Traités de *la Vieillesse*, de *la Consolation*, le dialogue sur l'*Amitié*.

112. Caractères de la philosophie de Cicéron. — Le **fond** est **d'emprunt** : Cicéron le reconnaissait lui-même avec une

modestie peut-être excessive : « Songez, disait-il à Atticus, que le fond est d'emprunt. Je n'ai que les mots à trouver et les mots ne me manquent point. » Aussi, plus **orateur** que philosophe, plus **commentateur** qu'inventeur original, plus **historien** des pensées des autres que profond penseur, Cicéron est un **vulgarisateur** de la philosophie grecque.

L'**éclectisme**, telle serait sa note caractéristique. Faisant un choix des doctrines les plus conformes au bon sens, il a pris, aux Académiciens, la théorie de la vraisemblance : c'est sa logique ; à Platon, les spéculations sur l'âme et sur Dieu : c'est sa métaphysique ; aux Stoïciens, avec de fortes atténuations, leurs maximes sur le devoir et la vertu : c'est sa morale ; aux Péripatéticiens, leurs théories sur le droit et la politique.

Ces trois dernières parties : la Morale, le Droit, la Politique, voilà ce qui fait le **mérite** de Cicéron. Autant il hésite dans les questions spéculatives, se contredisant parfois d'un traité à l'autre, ou laissant percer un doute même au sujet des thèses les mieux appuyées, autant il est sûr de lui-même, abondant, souvent sublime dans les questions pratiques : c'est un **moraliste éminent**. Il ne s'est pas embarrassé dans les questions d'origine, « dans les broussailles et les épines » des divers systèmes ; il est allé directement aux grandes et belles vérités de la morale et du droit, et, n'étant plus alors un simple traducteur, il en a tracé les vrais fondements, non pas seulement pour son siècle, mais pour la postérité tout entière.

V. — L'ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE A ROME.

113. Commentateurs et tenants d'Aristote. — On peut ramener à trois groupes les partisans du péripatétisme dans la dernière période de la philosophie ancienne.

1° Il y a les *Commentateurs*, qui dirigent et continuent l'Ecole de Théophraste et lui donnent un nouveau lustre.

Andronicus de Rhodes, originaire de cette ville, au 1er siècle av. J.-C., passa à Rome la plus grande partie de sa vie et vulgarisa parmi les Romains les ouvrages d'Aristote, que Sylla y avait apportés. Il les disposa par ordre, réunit les parties connexes, leur donna des titres, fit des tables et discuta leur authenticité : c'est le compilateur et l'éditeur des écrits du Stagirite.

Alexandre d'Aphrodisias dirigeait la même école vers la fin du second siècle av. J.-C. Ses Commentaires sur les écrits et spécialement la Métaphysique d'Aristote sont remarquables par leur clarté ; ils ont servi de modèle aux ouvrages du même genre des Arabes et des Scolastiques. Alexandre est le plus célèbre commentateur d'Aristote parmi les anciens ou simplement le *Commentateur* comme plus tard Averroës, à qui il a ouvert les voies : distinguant, en effet, l'intellect possible de l'intellect agent, il donne l'un comme périssable et l'autre comme séparé et divin ; par là il a contribué à accréditer l'interprétation matérialiste d'Aristote, qui trouvera des partisans et chez les Arabes et en Italie aux xv^e^ et xvi^e^ siècles.

2° Il y eut des *indépendants*, qui se rattachent par leur tendance au Stagirite. Tel est surtout le médecin Galien (131-200), dont les travaux scientifiques ont fait pressentir Bacon : comme lui, Galien eût pu être un initiateur, si les esprits y avaient été préparés. Il appartient à l'école d'Aristote par sa méthode et ses travaux de Logique : on lui attribue l'invention de la quatrième figure du syllogisme.

3° Enfin, et ce ne sont pas les moins célèbres, il y eut des *Néoplatoniciens*, amenés à compléter leur système philosophique par l'étude de l'*Organon* et par divers commentaires sur Aristote. Nommons ici Porphyre, Thémistius, Simplicius, Ammonius le péripatéticien, Jean Philopon : nous les retrouverons plus loin (n. 132).

Ces noms suffisent à montrer la vitalité de la philosophie péripatéticienne. D'autres sont moins connus : le Napolitain Staseas, Pupius Pison, Sosigène et Nicolas de Damas, au 1^er^ siècle av. J.-C. ; Cratippe de Mitilène au 1^er^, Adraste d'Aphrodisias au ii^e^ et Fl. Boéthus au iii^e^ siècle de l'ère chrétienne.

114. Caractères généraux de la philosophie romaine. — Il est maintenant facile de dégager les principaux : on peut dire que la philosophie romaine a été une continuation, un éclectisme, une application pratique de la philosophie grecque.

1° Elle en fut une **continuation**. Les cinq **principales écoles de la décadence** y sont représentées avec Sextus, Sénèque, Lucrèce, Cicéron et Alexandre d'Aphrodisias. Mais, quoique moins célèbres, les autres écoles eurent aussi des disciples. Il y eut des **platoniciens purs**, qui cultivèrent l'ancienne Académie comme Brutus, Varron et Atticus (ii^e^ s.). — Il y eut

des **sophistes**, des **satiriques**, ce qu'on pourrait appeler les libres penseurs de l'époque, qui attaquèrent toutes les doctrines ; tel ce Lucien de Samosate (120-200), oriental d'origine (Syrie) et grec par la culture et la langue plus que romain qui, dans ses *Dialogues des Morts*, se montre le Voltaire du Polythéisme gréco-romain. — Il y eut même des **cyniques**, comme ce Démonax (IIe s.), dont Lucien fait l'idéal du sage, comme ce Crescens qui a des démêlés avec S. Justin, et ce Peregrinus, surnommé Protée, qui se brûla sur un bûcher aux fêtes des jeux olympiques (an 155). — Enfin, on vit apparaître un **historien de la philosophie**, Diogène de Laerce (IIIe s.).

2° Ce fut un **éclectisme** encore modéré, mais qui déjà prépare celui de la phase suivante. Il en est ainsi d'ordinaire après la fondation de systèmes originaux, surtout s'ils sont transplantés sur une terre étrangère, réunis dans un même centre et talonnés de près par le scepticisme. Les Romains choisirent leur système, ils choisirent dans ce système, et souvent dans plusieurs, comme Cicéron, le plus grand et le plus éclectique des philosophes romains.

3° Enfin, ce fut une **application** de la philosophie grecque à la morale et au droit, et c'est là le mérite et la **caractéristique** de la philosophie romaine. Peu ou point de métaphysique, qui, chose étrange, n'est guère étudiée que pour être niée, chez les sceptiques. L'esprit romain n'était pas fait pour la spéculation et sa dogmatique se perdit dans le **scepticisme positiviste**. Aussi, les philosophes romains sont des médecins de l'âme, des directeurs de conscience, qui donnent par lettres ou de vive voix leurs conseils pour trouver ici-bas la félicité. Ce sont surtout des stoïciens : afin d'échapper à la corruption, les nobles âmes se réfugient dans le **stoïcisme**. Mais ce qu'il y a de grand dans sa morale est probablement, en partie du moins, un écho de la **prédication chrétienne**, laissée à elle-même et manquant de base métaphysique, cette morale ne pouvait se soutenir, et ne put enrayer la dégénérescence des mœurs et la corruption romaine.

§ II. — LA PHILOSOPHIE GRÉCO-ORIENTALE.

115. Caractères et division. — Pendant que la philosophie grecque se continuait à Rome, elle se rencontrait à Alexan-

drie avec les philosophies orientales. Aussi, en Occident, l'élément rationnel reste exclusif ou dominant : en Orient, l'élément religieux prend d'abord le dessus. Rien d'étonnant : les théogonies des brahmanes, l'ascétisme des bouddhistes, le dualisme de Zoroastre, le monothéisme juif, l'hiératisme des Egyptiens formaient un faisceau religieux et théologique : la philosophie grecque y ajouta certaines données de même nature, qu'elle contenait dans son sein, comme les maximes traditionnelles de l'école pythagoricienne, ou qu'elle avait empruntées à la mythologie inépuisable du polythéisme gréco-romain. La philosophie est donc d'abord religieuse en Orient : et, au-dessus du *néo-pythagorisme*, qui est partout, deux écoles émergent dans la première phase : l'école *gréco-judaïque* et le *gnosticisme*.

I. — LA PHILOSOPHIE GRÉCO-JUIVE.

116. Historique. — Chez les Juifs, dans la période qui nous occupe, deux écoles font leur apparition, l'école *mystico-cabalistique* et une école proprement *philosophique* : celle-ci à Alexandrie, l'autre en Judée. — A Alexandrie, la colonie juive se trouvait en contact avec l'hellénisme ; la fusion des deux cultures eut pour effet, outre la traduction de la Bible par les Septante, une école gréco-juive dont le premier essai est dû à Aristobule (150 av. J.-C.) dont le principal représentant est **PHILON** [1], un juif alexandrin (30 av. à 50 ap. J.-C.), et qui prend fin avec Numénius d'Apamée, en Syrie, au second siècle. — D'autre part, la captivité de Babylone (586-536 av. J.-C.) avait mis les juifs au courant des idées orientales. Conservées dans certaines sectes philosophico-religieuses et probablement par les Esséniens, ces idées occupèrent l'activité intellectuelle des juifs, principalement après la prise de Jérusalem, et furent rassemblées soit dans ce recueil de traditions qu'on appelle la *Mischna*, soit dans cette vaste collection de commentaires sur la Bible, connue sous le nom de *Talmud*. C'étaient là les germes du mysticisme juif : le rabbin Akibha († 135 ap. J.-C.) et son disciple Simon-ben-Iokhaï peuvent en être regardés comme les premiers représentants.

117. Exposé doctrinal. — Il n'est pas temps encore d'exposer ce mysticisme, dont nous suivrons le développement à travers le moyen-âge (n. 225). — Quant à l'école philosophique qu'inaugura Aristobule, elle n'est qu'un essai forcé de conciliation entre l'hellénisme et le mosaïsme. Pour démon-

1. Cf. **J. Martin**, *Philon* (*Les grands Philosophes*), 1907 ; — **Em. Bréhier**, *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, 1925.

trer que les philosophes grecs ont puisé leur doctrine dans la Bible, Aristobule invente des vers d'Orphée, d'Hésiode et d'Homère, qui expriment la doctrine contenue dans le texte biblique, et cherche toutes sortes de rapports entre la mythologie grecque et la narration mosaïque.

Philon eut recours à des moyens d'un autre genre ; voici les points principaux de **sa doctrine** :

1° Sa *méthode* est l'allégorie : ainsi, dans le récit de la *Genèse* (c. II, III), le serpent, c'est la volupté ; Adam, l'Intelligence ; Eve, la sensibilité ; l'épée flamboyante du chérubin, c'est le soleil... Partout des figures, des symboles — auxquels il lui est facile, on le sent, de faire signifier les idées grecques.

2° Le *monde* a été créé librement, mais par le Verbe ou Λόγος de Platon et surtout des Stoïciens : ce Verbe n'est donc pas celui de S. Jean, c'est un être intermédiaire entre Dieu et le monde, lieu des idées, des espèces et des genres, seul capable d'avoir un contact avec la matière. C'est ainsi que Philon amalgame la dualité de substance enseignée par Platon, et l'idée mosaïque de la création.

3° *Dieu* est l'être universel, l'être ineffable, l'être sans nom, il n'est présent au monde que par son opération : voilà le spiritualisme de Platon ou de Moïse. D'autre part, rien ne se fait de rien : Dieu est l'âme du monde : lumière éternelle, il se réfléchit d'abord dans le Verbe ou la divine sagesse, s'y drape comme dans un manteau, tandis que le Verbe se couvre du monde comme d'un vêtement : voilà l'idée orientale de l'émanation.

4° Il y a des *puissances* qui servent d'instruments à Dieu et au Λόγος pour créer le κόσμος, la puissance créatrice, la puissance gubernatrice, etc... Ces puissances, ce sont les anges de la Bible, les génies ou δαίμονες des païens, peut-être en soi (et le Logos lui-même [1]) de simples propriétés de la divinité.

5° *L'homme* n'est ni la partie concupiscible, ni la partie irascible de l'âme : c'est l'âme raisonnable seulement, qui ne peut se comprendre elle-même, ni comprendre Dieu que par des lumières émanées de lui. L'homme est libre et bon : toutefois le mal vient des puissances inférieures essentiellement mauvaises.

1. Cf. **Lebreton**, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910, p. 1-88.

6° Le *bien* enfin, c'est la vertu, comme chez Platon : par elle s'accomplit l'assimilation à Dieu. Seulement pour l'obtenir, Philon demande une forte dose d'ascétisme, de vie mystique et contemplative. Il faut macérer la chair, se rendre indifférent aux biens du monde, « se répandre comme une libation pure devant le Seigneur » et par l'enthousiasme s'unir à Lui.

118. Jugement sur Philon. — Le dessein prémédité de Philon explique sa méthode, ses contradictions, ses préférences, le genre et le mérite de sa philosophie. — Sa **méthode** est une interprétation allégorique de la Bible, dans le but de la concilier avec la philosophie : rationaliste au fond, elle sera reprise par la célèbre école d'Origène. — Ses **contradictions** viennent de la diversité des éléments dont il veut, par un vain effort de logique, faire une synthèse harmonieuse : la métaphysique grecque, le mysticisme oriental et la révélation. — Ses **préférences** sont pour Platon, plus sublime et plus divin : Philon est un **Platon juif**, en le lisant on est forcé de s'écrier : « vel Plato philonizat, vel Philo platonizat. » — Toutefois il a puisé aussi dans Aristote et Zénon, comme dans Moïse et les doctrines orientales : le genre de sa philosophie serait l'éclectisme ou mieux le **syncrétisme**. — Son **mérite** enfin, si c'en est un, est d'avoir été l'**initiateur des rapprochements doctrinaux** qui vont se continuer chez les gnostiques, chez les néoplatoniciens et plus heureusement chez les Pères : mais c'est lui faire trop d'honneur que de l'appeler « le Père des Pères de l'Eglise ».

II. — LE GNOSTICISME [1].

119. Caractères et division. — Le mot de gnose (γνῶσις, science) désignait, dans les écoles, une connaissance parfaite, supérieure à celle du vulgaire : à ce titre, seuls les chrétiens étaient de véritables gnostiques. Des sages, prétendant à une science universelle, revendiquèrent ce nom pour eux seuls. Leur méthode n'était pas le raisonnement, mais une communication directe avec la divinité et leur doctrine, une combinaison étrange de polythéisme, de judaïsme et de christianisme, avec un peu de philosophie grecque. Dès lors, comme celui de *sophiste*, le nom de *gnostique* prit un sens péjoratif.

Le gnosticisme est un système doctrinal très complexe ; il est difficile d'en classer les manifestations, d'autant que, si sa littérature fut énorme, il en reste fort peu de chose. — Plusieurs

1. **M. Matter**, *Histoire critique du gnosticisme*, 3 in-8, 1844.

distinguent, d'après les lieux et les temps, le groupe primitif ou *palestinien* qui eut pour chefs Simon le Magicien, Ménandre le Samaritain et Cérinthe (Ier s.) ; — le groupe *syriaque* qui a pour représentants Saturnin, disciple de Ménandre, à Antioche et Bardesane à Edesse (IIe s.) ; — le groupe *égyptien* que Basilide inaugure à Alexandrie vers l'an 130, que Valentin, à la mort de Basilide, transforme à Rome où il reste de 135 à 160 et que Carpocrate porte dans la Cyrénaïque ; — le groupe *asiatique* qui a pour chef Marcion à Sinope (IIe s.) — et le groupe *persan*, représenté par Manès (IIIe s.), le plus célèbre de tous. Il faudrait y ajouter un groupe *sporadique*, composé de petits partis, dispersés ici et là.

Mais, laissant l'ordre historique et géographique, nous suivrons l'*ordre logique*, et, d'après les solutions données au problème de l'origine du mal et du monde, nous distinguons : le gnosticisme *dualiste* qui se rattache à Ménandre et fut le plus suivi et le gnosticisme *panthéiste* de Simon et de Valentin.

120. Gnosticisme dualiste. — En voici la théorie générale. 1° Il existe de toute éternité deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, la lumière et l'ombre, l'esprit et la matière, Dieu et Satan. — 2° Tous les deux rayonnent en émanations : le principe bon a produit une série d'*éons*, le principe mauvais une série d'êtres mauvais comme lui. De là deux royaumes opposés et longtemps indépendants. — 3° Un jour il y eut envahissement d'un empire par l'autre : le monde fut le théâtre de cette rencontre. Telle est l'origine du mal que le Λόγος est venu détruire en séparant la lumière des ténèbres.

Tous les partisans du dualisme sont loin de s'entendre sur chacun de ces points. — Saturnin s'inspire de Moïse. Le Dieu bon est le Père inconnu : le dernier degré des *éons*, émanés de lui, comprend sept anges, qui, à son insu, ont formé le monde et les hommes : mais, par suite de l'opposition de Satan, ils n'ont pu mettre l'étincelle divine que dans un petit nombre d'entre eux. — Bardesane[1] († 222) s'inspire du *Zend-Avesta* et de l'astrologie. D'après S. Ephrem, il appela le soleil le père et la lune la mère de la vie, multipliant les dieux suivant les signes du zodiaque. C'est un poète et un gnostique astrologue, mais des bardesanites, en professant que le démon n'a pas été créé par Dieu, retombent dans le dualisme. — Manès, au IIIe siècle, développera de nouveau le dualisme persan, appelé souvent depuis *manichéisme*. — Basilide dé-

1. Cf. **Rubens Duval**, *la Littérature syriaque*, XIV, p. 241 ; — **Nau**, dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Bardesane*.

pend surtout de Pythagore et de sa théorie des nombres. Il y a un Dieu, qui aime l'unité et a tout organisé suivant les rapports des nombres : or l'unité est représentée par le soleil (Dieu réside en lui et fait avec lui sa révolution en 365 jours). Aussi a-t-il produit 364 mondes, qui avec lui font 365 éons. Pour cela Dieu s'appellera ΑΒΡΑΞΑΣ (Α = 1, Β = 2, Ρ = 100, Α = 1, Ξ = 60, Α = 1, Σ = 200), nom gravé sur une multitude de pierres. — Carpocrate (IIe s.) relève aussi de Pythagore pour la théorie des émanations sorties de la monade principale, et de Platon pour la préexistence des âmes, la communauté des biens et des femmes : le monde a été créé par les anges déchus en s'unissant à la matière éternelle. — Enfin Marcion († 170) s'inspire du christianisme, et, dans ses *Antithèses*, propage un gnosticisme dualiste, qu'on pourrait appeler antijudaïque, à cause de l'antagonisme qu'il établit entre le Dieu des chrétiens et Jéhovah, le Dieu des Juifs : conséquemment entre le judaïsme et le christianisme. Jéhovah n'est que le Démiurge. Le Christ est le Dieu suprême.

121. Gnosticisme panthéiste de Valentin. — Simon le magicien, le père du gnosticisme, disait que Dieu est la racine de tout l'univers. Valentin († 161) développa cette théorie panthéiste, que l'on trouve dans un ouvrage étrange en quatre livres, la *Pistis Sophia*.

1° Au principe était l'Abîme, accompagné du Silence : au bout d'une infinité de siècles, tous deux se manifestèrent dans l'Intelligence et la Vérité : de là les quatre éons primitifs. — Des deux derniers en émanent deux autres, et ainsi de suite, par paires, tous les autres, de moins en moins parfaits : ils sont au nombre de trente d'après Valentin ; le dernier des trente est la sagesse ou *Sophia*. L'ensemble constitue le plérome, c'est-à-dire la totalité de l'Etre et le monde supérieur des êtres spirituels.

2° Mais l'éon féminin, *Sophia* ou la sagesse, produisit le monde inférieur, et voici comment. Bannie du plérome pour avoir voulu comprendre l'Abîme et dégénérée dans le chaos, elle tira à son tour de son sein le Démiurge et la Matière. C'est le Démiurge qui a formé le monde et tous les êtres de l'univers, et il les a composés de trois principes, l'un hylique, qui vient de la matière, l'autre psychique ou animal, qui vient du Dé-

miurge, et le troisième spirituel, qui vient de la Sagesse. Tel est l'homme en particulier : et, suivant que l'un de ces trois principes intégrants l'emporte, on a les hommes hyliques : ce sont les païens ; les psychiques, ce sont les Juifs ; et les pneumatiques, ce sont les chrétiens.

3° Dès lors le *mal* est facile à expliquer : d'abord par la dégénérescence successive des éons, conséquemment par l'œuvre très imparfaite du Démiurge, qui a fait le monde, enfin par l'enchaînement des âmes, êtres de lumière, à la matière. — Heureusement le Λόγος ou second éon du plérome a produit deux autres éons : le Christ et le Saint-Esprit, et les a envoyés rétablir l'ordre et faire prédominer les pneumatiques sur les hyliques, livrés à la vie matérielle, et sur les psychiques, adorateurs du Démiurge ou Jéhovah.

C'est bien au fond le *panthéisme*, puisque le monde inférieur n'est qu'une pure évolution de l'abîme. D'après S. Irénée, ce serait un panthéisme idéaliste, car la matière est une émanation de l'Esprit, ce qui en implique la négation : le monde existe en Dieu comme une tache d'huile sur une tunique, il est à Dieu ce qu'est l'ombre à la lumière.

122. Critique du gnosticisme. — La gnose, dont Alexandrie fut le **berceau**, se développa en Judée du temps des Apôtres : ses premiers représentants, Simon, Cérinthe... sont des Juifs, et ce sont eux que réfute S. Jean dans son Evangile.

1° Toutefois, le gnosticisme, considéré **dans son ensemble,** est un **syncrétisme** plus vaste, dont les éléments sont les plus divers. Les éons ne sont que les idées platoniciennes ou les puissances de Philon personnifiées ; leur génération est une application de la numération cabalistique ou pythagoricienne ; le Père inconnu, c'est l'infini innommé de la cabale ; ses évolutions sont un souvenir de la théogonie indienne et la malice de la matière un emprunt au dualisme persan ; les trois sortes d'hommes répondent aux trois âmes de Platon, et généralement aux castes du paganisme ; enfin, la supériorité des pneumatiques sur les hyliques et les psychiques rappelle l'enseignement ésotérique réservé aux initiés de toutes les religions anciennes.

2° Le gnosticisme est-il, **en son essence,** une philosophie ou une religion ? Il est l'une et l'autre. Fruit de l'examen privé,

il est l'enfant bâtard d'une raison orgueilleuse, interprétant à sa guise les traditions, persuadée que la religion est le privilège des savants et se plaçant au-dessus de l'autorité la plus légitime. Aussi, la philosophie moderne et surtout la philosophie allemande contemporaine, issue, elle aussi, de l'examen privé, a, sans le savoir, une **parenté frappante** avec le gnosticisme. Le « deus implicitus » de Schelling, indéterminé et vague, c'est l'abîme-silence de Valentin. L'Idée hégélienne dont l'évolution constitue successivement la religion de la nature, la religion de l'individualité et la religion de la raison pure, rappelle spontanément la période du principe hylique ou païen, du principe psychique ou juif, et du principe pneumatique ou chrétien. Enfin, le Christ des gnostiques, s'il n'est pas un fantôme, est simplement un archétype d'homme parfait : le Christ de Kant n'est aussi qu'un homme qui a sauvé ses frères en leur laissant un modèle de perfection éthique.

C'est à ce point de vue que le gnosticisme intéresse l'histoire de la philosophie et parce que les sectes ethnico-chrétiennes qui le constituent s'inspirent de la philosophie païenne et y font retour, nous avons rattaché le gnosticisme à la philosophie ancienne.

III. — LE NÉO-PYTHAGORISME.

123. Ses représentants ; ses doctrines ; son caractère. — A une époque où, en Occident, se continuait la philosophie grecque et où en Orient les doctrines religieuses trouvaient un regain de vogue, le pythagorisme, doctrine philosophico-religieuse, ne pouvait manquer de faire sa réapparition. Au reste, si la philosophie pythagoricienne avait disparu au IV^e^ siècle av. J.-C., il n'en était pas de même des mystères pythagoriciens : au I^er^ siècle avant J.-C. le pythagorisme se reconstitue un peu partout à Rome, à Alexandrie, dans tout l'empire romain. A Alexandrie, sa nouvelle patrie, surgit une riche littérature pseudo-pythagoricienne, attribuée principalement à Archytas (vers 430). A Rome, l'école de Sextius, qui vécut sous Jules César, est très suivie et continuée par Nigidius Figulus († 45 av. J.-C.), par Sotion et Moderatus au I^er^ siècle et Numénius au II^e^ siècle. Dans tout l'empire romain, un fameux prestidigitateur se fait passer pour un dieu : c'est Apollonius de Tyane, dont Philostrate, au III^e^ siècle, écrira une *Vie* imaginaire, manifestement calquée sur celle de Jésus. — Enfin, de même que les gnostiques vont puiser de préférence dans le pythagorisme, ainsi les platoniciens de l'époque, qui admirent les doctrines de Platon, y voient surtout

leur parenté, avec le mysticisme de Pythagore ; tels sont PLUTARQUE DE CHÉRONÉE, l'auteur de la *Vie des hommes illustres*, APULÉE de Madaure (114-190) et MAXIME de Tyr, au IIIe siècle.

Le néo-pythagorisme est un *système éclectique*, dont le fond est pythagoricien, et dont les ornements sont empruntés aux philosophies grecques et orientales. — Sa dogmatique prête à Pythagore plus d'une idée prise à Aristote ou à Zénon : Dieu est toujours la suprême unité, mais ceux-ci le font immanent au monde avec Zénon, ceux-là, moteur du monde avec Aristote, tandis que d'autres, à la suite de Platon, en font un Démiurge qui gouverne le monde. Les nombres ne sont plus les principes des choses, mais les modèles suivant lesquels les êtres ont été façonnés (Platon). — Pareillement, l'ascèse religieuse du néo-pythagorisme ne s'adresse plus à Dieu seul ; elle s'enrichit de pratiques nombreuses en l'honneur des dieux inférieurs et des démons. Ainsi Apulée, l'auteur de l'*Ane d'or*, écrit un traité spécial sur le démon de Socrate, et recommande que l'on rende un culte au génie particulier chargé de chacun de nous... Pythagore n'est plus un simple philosophe, c'est comme Apollonius, un dieu descendu du ciel.

En résumé, le néo-pythagorisme est un système **philosophico-religieux**, un mélange, à doses à peu près égales, de philosophie et d'orientalisme. Mais, contemporain des écoles gréco-romaines et gréco-orientales, il est répandu dans tout l'empire, et se présente, non pas au nom des traditions religieuses, mais au nom de la raison, comme un **système de philosophie** déjà ancien et très célèbre. A tous ces titres, le néo-pythagorisme fut un **mouvement de transition** et prépara les voies au néo-platonisme d'Alexandrie.

§ III. — LE NÉO-PLATONISME ALEXANDRIN [1].

124. Caractères et division. — Propagées, pendant la première phase, par la philosophie romaine et le gnosticisme, déjà unies dans la philosophie gréco-juive et le néopythagorisme, les idées gréco-orientales, fécondées par des philosophes procédant de l'école de Platon, vont prendre un nouvel essor, et par leur fusion donner naissance à un nouveau système de philosophie, le *néo-platonisme*.

1. **J. Simon**, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, 1845 ; — **Vacherot**, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.

Tel est le nom qui convient le mieux à cette nouvelle école. Le platonisme, en effet, en constitue le fond ; de tous les philosophes anciens, Platon est celui dont l'autorité est la plus respectée. A l'égal du néo-pythagorisme, cette doctrine se propage dans tout l'empire romain : à Rome, à Antioche, à Athènes, à Constantinople ; toutefois, c'est à Alexandrie qu'elle prend naissance, et de là qu'elle rayonne. Pour ce motif, on lui donne encore le nom d'*éclectisme* ou de *syncrétisme alexandrin.*

Il y a lieu de distinguer trois tendances principales dans le néoplatonisme. La première est plutôt *philosophique* et a pour chef Plotin à Rome (IIIe s.), la seconde est *mystique* et a pour chef Jamblique en Syrie (IVe s.), la troisième, synthèse des deux premières, est *encyclopédique* et a pour chef Proclus à Athènes (Ve s.). Il y a même une tendance accessoire vers l'*aristotélisme*, qui commence dès le IIIe siècle avec Porphyre et se continue jusqu'à la fin de la philosophie ancienne.

I. — LE NÉO-PLATONISME PHILOSOPHIQUE.

125. Historique. — D'aucuns[1] font à Potamon l'honneur d'avoir eu l'idée de l'éclectisme ; Eusèbe attribue cette même idée au pythagoricien Numénius (n. 123), et d'autres à Celse l'épicurien. Mais c'est Ammonius Saccas qui est regardé plus communément comme le fondateur de l'école éclectique d'Alexandrie. D'abord simple portefaix (Saccas) il étudia longtemps dans cette ville, puis enseigna à son tour : à l'exemple de Socrate, l'initiateur de la nouvelle philosophie n'écrivit rien : il mourut en 242. Mais il laissait deux disciples, Longin (210-273) qui porte sa doctrine en Syrie, à Pergame, et **PLOTIN**[2].

Ce dernier, né à Lycopolis en Egypte vers 205, vint à Rome en 244, à la mort de son maître, et fonda une école très fréquentée que rendit célèbre son éloquence. Favorisé par l'empereur Gallien, il avait obtenu l'autorisation de fonder en Campanie une ville où seraient appliqués les principes de la république de Platon, et qui pour cela porterait le nom de Platonopolis : mais Plotin mourut en 270. — Porphyre, « la gloire de son école et le modèle de ses disciples », né à Tyr, en 232, dirigea l'école à Rome jusqu'en 305 et s'occupa de mettre en ordre les œuvres de son maître : elles se composent de 54 traités, que Porphyre groupa en six séries de neuf : de là le nom d'*Ennéades.*

126. Doctrine de Plotin. — Elle comprend une théologie, une physique, une psychologie et une mystique.

1. **Diogène Laërce**, *ouv. cité*, L. I. — 2. **P. R. Arnou**, S. J., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921.

1° D'après Plotin, il y a, en Dieu, trois principes distincts, qui forment une sorte de Trinité : l'Un, l'Intelligence, et l'Ame universelle. — L'*Un* est l'être absolu, ineffable, indéterminé ; on ne peut distinguer en lui ni intelligence, ni volonté, ni aucun degré d'être déterminé, car il contient tous les degrés d'être, tous les genres, toutes les espèces. « L'Un est toutes choses, et n'est aucune de ces choses : ne dites pas qu'il est ou n'est pas cela : sinon, vous le ferez descendre au nombre de ces choses dont il est dit qu'elles sont ceci ou cela. Or le premier principe est au-dessus de toutes ces choses [1]. » — Sa première évolution est l'*Intelligence*, car l'être infiniment bon tend à produire ; comme la lumière émane du soleil, ainsi l'intelligence d'une manière spontanée et nécessaire sort de l'Un. — A son tour l'Intelligence, essentiellement active, tend à opérer, elle n'opère que par la pensée : cette pensée, c'est l'*Ame* universelle. Ainsi se trouve composée la triade plotinienne, par deux émanations intellectuelles, dont la troisième est subordonnée à la seconde, et celle-ci à l'Un.

2° L'*univers* est produit et vivifié éternellement par l'Ame universelle : l'Idée divine est en tous les êtres, elle palpite en toutes choses : les astres, la terre, les plantes ont donc une âme, qui est une partie de la divinité : elle sent et voit et anime le monde, qui est vivant et divin. Aussi la matière du monde sensible est plutôt une privation de l'être qu'un être véritable : c'est le substratum des formes intelligibles, qui fait la distinction des espèces ; cette matière existe donc aussi dans le monde intelligible, puisque le monde sensible n'en est qu'une imitation.

3° L'*âme* humaine est une de ces émanations de l'Ame universelle. Elle est antérieure au corps, où elle est comme dans une prison. Elle constitue tout l'homme ; et Plotin ne consentira jamais à regarder son corps comme une partie de lui-même. Avant son incorporation, elle a mené un commerce avec les esprits. — Elle n'est pas unique pour tous les hommes, comme le dira Averroès ; autrement, quand j'aurais une sensation, ils l'auraient comme moi. Il y a même en chaque homme une autre âme sensible, qui périt avec le corps, mais l'âme raisonnable est immortelle. Plotin en donne des preuves re-

1. **Plotini** libri in sex Enneades distributi a **Marsilio Ficino**, Enneada 3ª, L. 8, c. 9 ; Enneada 6ª, L. 9, c. 3. ; — Cf. éd. **Bréhier** (collection **Budé**)

marquables : son indépendance du corps, sa parenté avec la divinité, sa faculté d'atteindre la sagesse et la vertu, choses certainement divines.

4° Car l'âme, malgré un oubli relatif de son origine, a conservé une aspiration vers le monde supérieur des idées. S'il étouffe cette tendance, l'homme devient charnel, et son âme est condamnée à la métempsycose. Il faut donc qu'il la cultive et cherche à s'unir à Dieu par la science et la vertu. Il y a deux moyens d'arriver à la science : les procédés ordinaires de la logique et la contemplation ou communication directe avec Dieu. Deux sortes de moyens conduisent aussi à la vertu : l'observation de la loi morale et l'abstraction des choses sensibles, les purifications, les oraisons, et tout ce qui dégage l'âme de la matière. On parvient ainsi à l'union intuitive et extatique avec l'Un, dont, au dire de Porphyre, Plotin a joui à quatre reprises différentes pendant sa vie, et qui constitue la véritable félicité.

127. Critique du néo-platonisme plotinien. — La **triade** de Platon (n. 56) est comme **christianisée** dans Plotin. Il ne faut pas conclure à l'identité, il n'y a pas même analogie entre les trois personnes de la **Trinité chrétienne** et les trois hypostases de Plotin. Dans la Sainte Trinité, les trois personnes sont consubstantielles, égales entre elles, se connaissent et s'aiment mutuellement, et la troisième procède des deux premières. Dans la triade platonicienne, rien de semblable : de l'Unum émane l'Intelligence, et de celle-ci l'Ame universelle, mais chaque hypostase connaît et aime exclusivement celle qui précède, et la troisième procède de la seconde seulement : elles ne sont ni égales, ni consubstantielles : la seconde est une dégénérescence de la première et la troisième une dégénérescence de la seconde. — Un **panthéisme émanatiste** et **idéaliste** fait donc le fond du système néoplatonicien : car de l'Unum est émanée l'âme universelle et par elle le principe divin est en toutes choses. Aussi, l'Unum de Plotin ressemble fort à l'absolu de Schelling : c'est l'indéterminé qui contient toutes les essences, et dans lequel sont identifiés tous les contraires. — Il y a là un véritable **syncrétisme** : tandis que la Trinité chrétienne est un concept à part et bien distinct, tout entier révélé à la foi, la triade de Plotin est le produit

de la raison, une fusion d'idées chrétiennes et philosophiques : sa première hypostase est le dieu de Platon, la seconde est le dieu de Philon et la troisième est le dieu des stoïciens. Plotin a connu le christianisme : sa trinité est une transcription philosophique, arienne avant la lettre, de la trinité chrétienne. Ainsi en est-il des autres théories néo-platoniciennes, empruntées aux anciennes écoles. — Ce qui est propre au plotinisme, c'est son caractère **théosophique** et **mystique**, si conforme à sa tendance panthéistique. Le **mysticisme** consiste dans l'effort ou le travail de l'homme pour s'unir sans **intermédiaire** au principe divin, le contempler et en jouir : et la **théosophie** est l'art d'arriver à cette union à l'aide de certains rites. Or, l'un et l'autre font partie de la philosophie plotinienne. On sait, en effet, qu'outre le raisonnement, Plotin, pour mettre l'intelligence sous l'action illuminative et immédiate de Dieu, recommande la contemplation et toutes les pratiques mystiques qui suppléent à la vertu.

Porphyre renchérit encore sur ce mysticisme, en démontrant la nécessité de mortifier les appétits sensibles pour mieux détacher l'âme de la matière : à ce point de vue, il sert de **transition** entre Plotin et Jamblique.

II. — LE NÉO-PLATONISME MYSTIQUE.

128. Historique. — Le néo-platonisme plotinien renfermait deux éléments, l'un philosophique, le plus important, et l'autre mystique. Jamblique, disciple de Porphyre (n. 132), se chargera de développer cette seconde partie.

Né à Chalcis, dans la Cœlésyrie, vers 283, Jamblique étudia d'abord en Orient, puis à Rome, sous la direction de Porphyre auquel il succéda dans la direction du néo-platonisme ; ensuite, il transporta son école à Pergame, et enseigna probablement aussi à Alexandrie où il mourut en 333.

C'est dans le traité sur les *Mystères égyptiens*, souvent attribué à Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore* et son *Protrepticus* ou *Exhortation à la philosophie* qu'il faut aller chercher la doctrine de l'école mystique. Tous ses ouvrages, Jamblique les disait inspirés par Mercure Trismégiste : au moyen de cette supercherie et grâce à son affabilité, il réunit un grand nombre de jeunes gens, qu'il appelait les « fils de la sagesse », destinés à travailler au grand œuvre. Aussi, nombreux sont les adeptes de l'école mystique qui remplit le IVe siècle : Edessius de Cappadoce, successeur de Jamblique ; Eustathe, son compatriote, une sorcière

du nom de Sosipathra ; Eusèbe de Mindes ; Maxime d'Ephèse, etc., etc... et l'empereur Julien l'Apostat.

129. Le Mysticisme de Jamblique — est spéculatif ou pratique. — 1° Pressé par un besoin de religiosité, il invente entre l'Un-Premier et notre âme un Panthéon international où prennent place, à l'exception du Dieu des chrétiens, tous les dieux orientaux, perses, égyptiens, grecs et romains. On peut les ranger en trois classes : il y a les dieux intellectuels (idées de Platon), les dieux supra-sensibles (nombres de Pythagore), les dieux immanents au monde (les formes d'Aristote) : de là une série de dieux, d'anges, de démons, de génies et de héros. Les génies sont de deux sortes : les bons et les mauvais. Nous avons de tous ces dieux une connaissance innée, et ils nous aident à retourner à l'unité.

2° Mais il faut entrer en communication avec ces esprits intermédiaires et pour y parvenir, il y a deux arts, la *goétie* ou magie et la *théurgie*, l'une qui nous apprend à invoquer les génies malfaisants, quand on veut se venger d'un ennemi, l'autre qui permet d'exercer une action sur les dieux bienfaisants et de se les rendre ainsi favorables. De là les invocations, l'ascétisme, les paroles mystérieuses, des inspirations qui produisent l'extase, l'enthousiasme divin, une sorte d'obsession, qui provient d'un souffle d'en haut, produit une somnolence mystique et l'absorption de l'âme par la divinité.

130. Critique du néo-platonisme mystique. — Voilà bien le **spiritisme** avec à peu près toutes ses **pratiques**, et comme on voit, il ne date pas d'hier. Jamblique l'a parfaitement décrit : on y trouve des mouvements de translation de corps, d'agitation des membres, des auditions, des visions translucides, des medium « vehiculum » et jusqu'au somnambulisme « medium quoddam inter vigiliam et somnum ». Arrivé à ce point, le néoplatonisme est-il encore une **école philosophique** ou bien une **religion** ? — A l'avènement de Constantin, il se transforme en **société secrète**. Plotin avait inventé le syncrétisme philosophique pour l'opposer au christianisme, Jamblique inventa des prestiges pour les opposer aux miracles. Plus tard, soutenu par Julien l'Apostat, il fait une **guerre acharnée** au christianisme ; toujours il a visé à le supplanter, car, selon le mot de Diderot : « un philosophe éclectique se

regardait comme un pontife universel ». En tout cas, ce n'est plus là simplement une tendance mystique dans un système philosophique ; c'est la science de l'absorption finale en Dieu par toutes les pratiques de la magie et de la théurgie.

III. — LE NÉO-PLATONISME ENCYCLOPÉDIQUE.

131. Proclus, son école mystico-philosophique ; son caractère. — Ces folies mystico-théurgiques amenèrent une réaction au siècle suivant. Un certain PLUTARQUE, fils de Nestorius, la commença, en fondant à Athènes une école néoplatonicienne, qui attira d'Alexandrie des philosophes, entre autres SYRIANUS, qui lui succéda, et HIÉROCLÈS. — **Proclus**, né à Constantinople en 412, après avoir étudié à Alexandrie, vint à son tour visiter Athènes comme tous les Alexandrins, et succéda à Syrianus, en 450 : il mourut en 487. Proclus eut de nombreux disciples : après lui, MARIN, qui écrivit la *Vie de Proclus*, ou *du Bonheur*, ISIDORE D'ALEXANDRIE et DAMASCIUS[1] conduisirent l'école jusqu'en l'année 529, qui en vit la fermeture.

Le *système* de Proclus est une combinaison du système de Plotin et de celui de Jamblique. Esprit encyclopédique, Proclus assimile toutes les doctrines philosophiques : d'autre part, instruit par ASCLEPIGENIE, fille de Plutarque, dans les pratiques théurgiques, il ne rejette aucun des dieux du polythéisme et rien de ses pratiques superstitieuses. De la sorte il réduit toute la philosophie néoplatonicienne à deux parties : le processus émanatif des êtres (πρόοδος), le retour des âmes au principe divin (ἐπιστροφή) : l'expression est de Proclus qui a codifié le néo-platonisme. Il admet donc une triade comme Plotin : mais entre le principe producteur et celui qui procède, il introduit avec Jamblique des unités intermédiaires en grand nombre. Proclus en fait des dieux personnels, et il les adorait tous, sauf le dieu des chrétiens. Aussi MARIN dans son livre du *Bonheur* déclare que Proclus a été le plus heureux des philosophes par ses vertus théorétiques et théurgiques.

Proclus eût pu être un grand philosophe, il n'est, **en réalité,** qu'un **suprême syncrétiste**, mélange singulier de génie et d'exaltation, de science et de superstition, de perspicacité et de crédulité. — Ses livres formeraient une **encyclopédie immense** : outre des commentaires de toutes sortes, par ex., la *théologie* de Platon, nombreux sont ses ouvrages originaux : un traité de la *Providence*, du *Destin*, de la *Liberté*, de la *Nature du mal*, etc.

1. Cf. **Chaignet**, *Damascius le Dialoque*, 1898.

IV. — LE NÉO-PLATONISME ARISTOTÉLICIEN.

132. Ses représentants ; leur célébrité. — Ce caractère encyclopédique se traduisit encore par l'introduction de l'aristotélisme dans le néo-platonisme. Le néo-platonisme n'avait pas de logique : de bonne heure et dans toutes les écoles, on songea à y suppléer par l'*Organon* d'Aristote, dont l'étude devint une sorte d'introduction à la philosophie platonicienne.

Porphyre le premier entra dans cette voie, sous les yeux mêmes de Plotin, à Rome où nous l'avons vu (n. 125) continuer l'école du Maître ; il ouvrit la lignée des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote. Esprit clair et méthodique, il ne se contenta pas de mettre l'ordre et la clarté dans les écrits de son maître : il dota sa philosophie d'une méthode : c'est le logicien de l'Ecole néo-platonicienne. Son *Isagoge* ou *Introduction aux Catégories* d'Aristote eut un grand succès et même au Moyen-Age servira de texte classique.

Thémistius († 390) fut, au siècle suivant, le logicien de l'école mystique. Mais, la laissant à ses rêveries, il vint fonder à Constantinople une école, dont les empereurs de Byzance auraient voulu faire une émule de celle d'Alexandrie et d'Athènes. C'est un des grands commentateurs d'Aristote : son enseignement lui mérita le nom d'Euphradès ou de beau parleur « le roi de l'éloquence », au dire de S. Grégoire de Nazianze.

Simplicius n'est pas moins célèbre dans l'école athénienne du v^e^ siècle. Comme Proclus il est plein de respect pour Platon, mais il commente Aristote avec originalité, et il nous en a fait une glose volumineuse, dont plusieurs parties, parvenues jusqu'à nous, sont très utiles.

Enfin Ammonius, fils d'Hermias et disciple de Proclus, reprend, vers la fin du v^e^ s., l'exégèse d'Aristote et, à la mort de son maître, la porte à Alexandrie, au foyer même du néo-platonisme : à son tour, il essaie d'une conciliation entre Aristote et Platon. — Il faudrait citer encore au siècle suivant un de ses successeurs, le grammairien Jean Philopon, mais déjà ce dernier, comme aussi David l'arménien, appartient à la philosophie chrétienne (n. 200-1).

Ce ne sont pas là des philosophes de premier plan, mais des noms **encore célèbres** : après la chute et la dispersion qui avait suivi la mort du Maître, ils relèvent assez haut le **péripatétisme**

pour faire sentir son importance et présager son avenir. S. Thomas les cite souvent. N'ont-ils pas été le point de départ de la culture arabe? «Les commentateurs, Thémistius, Syrianus, David l'Arménien, Simplicius, J. Philopon signalent l'avènement du péripatétisme à la domination universelle[1]» (n.97,113).

133. Fin du néo-platonisme : ses caractères. — Impuissante à créer, extravagante dans ses idées syncrétistes, réduite à de perpétuels commentaires, la philosophie païenne agonisait. En 529, Justinien ordonne la fermeture de l'école d'**Athènes.** — Damascius, son chef, se réfugia, avec Simplicius et quelques autres disciples, à la cour de Chosroès, roi des Perses : mais le mouvement philosophique qu'ils provoquèrent dans les Académies de **Nisibis** et de Gandisapore se perdit de bonne heure.— A **Constantinople**, Thémistius n'avait pas eu de successeur, et n'en aura plus malgré un nouvel essai, en 618, de l'empereur Héraclius. — Enfin **Alexandrie**, la métropole du néo-platonisme, tomba au pouvoir des Arabes en 640, et d'ailleurs ses derniers représentants sont des convertis au christianisme (n. 132) comme ceux de Rome : c'est la **fin de la philosophie païenne.**

Le néo-platonisme, qui fut sa dernière évolution, est un vaste système de doctrines puisées aux sources religieuses et philosophiques les plus diverses : le **syncrétisme** est sa méthode. – Le **panthéisme** domine sa métaphysique ; si la création *ab æterno* n'existe pas, tous les êtres sont des émanations éternelles de l'Unité primitive. — Tous aussi doivent finir par s'absorber en lui, comme les fleuves dans la mer ; l'âme elle-même doit y perdre sa personnalité : d'où le **fatalisme** universel. — Sa morale fait une place excessive aux pratiques **mystiques** et **théurgiques** : elle est conforme à la théorie de la connaissance, confondue avec la vertu. — Enfin, partout c'est la tendance **encyclopédique** et syncrétiste : les Néoplatoniciens essaient de compenser leur manque d'originalité par la masse de leurs commentaires et la prolixité de leurs œuvres.

*
* *

134. Critique générale de la philosophie ancienne. — La première période de la philosophie ancienne avait été **religieuse** ; la seconde fut **rationnelle** ; la troisième essaya la

1. **Renan**, *Averroès et l'averroïsme*, p. 93.

fusion des deux premières. Dans la philosophie orientale, les **livres sacrés** et les traditions, dans la philosophie grecque, l'observation et la **raison**, dans la philosophie gréco-orientale, **l'extase mystique** ont une place prédominante. Enfin, après avoir enfanté tant de systèmes et essayé toutes les méthodes, la philosophie païenne **se meurt, épuisée.**

Pourtant, nous ne conclurons pas avec Ritter « qu'elle ne laissa aucune place dans l'histoire ». Il serait plus vrai de dire avec Frank : « Si l'on tient compte, non des opinions isolées, mais des grands systèmes, il **en est resté à peu près tout.** » C'est un fait avéré que le **platonisme,** dans ses grandes lignes, sourit aux Pères de l'Eglise ; que le **stoïcisme** inspire ce droit romain qu'on a si justement appelé la *raison écrite* ; que l'**aristotélisme**, après avoir exercé, chez les scolastiques, une domination prodigieuse, reste la logique de l'humanité ; enfin que le **plotinisme** se retrouve surnaturalisé chez les mystiques du Moyen-Age et de la Renaissance et qu'en général le **néo-platonisme** a les faveurs de nos modernes théosophes.

Mais les erreurs aussi se sont reproduites : le **panthéisme,** avec Scot Erigène, Spinoza, Hégel ; l'**épicurisme** avec Condillac ; le **scepticisme** sous toutes ses formes... etc. — Le terme même de la philosophie ancienne ou le néo-platonisme rappelle par plus d'un trait les doctrines du XIX^e^ siècle avec l'éclectisme de Cousin, le panthéisme allemand, le déterminisme des positivistes, les pratiques du spiritisme, la nouvelle théosophie, et cette prétention des savants modernes d'ignorer le christianisme et de le remplacer par la science.

« Nil sub sole novum » : l'histoire de la philosophie grecque comme celle de la philosophie orientale est la démonstration vivante de l'**impuissance relative** de la raison, soit à inventer, soit à maintenir un système vrai et complet de philosophie. La philosophie grecque n'avait pas, comme la philosophie orientale, de livres sacrés pour la diriger : c'était son privilège et ce fut sa faiblesse, car, si toute religion païenne est une entrave, il n'en est pas ainsi d'une religion dépositaire de la vérité révélée. Celle-ci guide et soutient la raison dans ses efforts : tel sera l'avantage de la philosophie chrétienne.

DEUXIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

135. Caractères et division. — La prédication évangélique est un événement qui domine l'histoire des idées, aussi bien que celle des faits. Commencée vers l'an 33, accomplie par douze apôtres, dirigée par S. Pierre, S. Paul et S. Jean, un grand caractère, un grand esprit et un grand cœur, elle se termine avec le 1^er^ siècle. Mais, par les éléments de solution qu'elle apporte aux problèmes qui tourmentent la raison humaine, elle inaugure une philosophie nouvelle,la *philosophie chrétienne.*

Le caractère distinctif de cette philosophie, c'est l'accord positif de la raison avec la foi, réserve faite de la distinction nécessaire entre les méthodes et les objets respectifs de la Philosophie et de la Théologie. Par suite de cet accord, la foi, d'une part, est la borne qui arrête ou la règle qui redresse les écarts de la raison : la raison, d'autre part, professe plusieurs vérités de foi, qui sont comme son patrimoine : — en cosmologie, la création *ex nihilo* de la matière ; — en psychologie, la spiritualité de l'âme unie substantiellement au corps, créée aussi *ex nihilo* ; — en théodicée, l'existence d'un Dieu Infini, distinct du monde et Providence ; — enfin, l'ordre moral avec sa sanction future. Tout système qui rejette une ou plusieurs de ces thèses capitales n'est pas *essentiellement* chrétien : il pourra l'être *accidentellement* et, plus ou moins, suivant la part d'idées chrétiennes dont il sera imprégné. Disons même qu'il le sera toujours de quelque manière, car depuis l'origine du Christianisme, il n'est pas de philosophie qui puisse se soustraire entièrement à son influence.

C'est en ce sens seulement que la philosophie chrétienne embrasse tous les temps depuis notre ère, et que son histoire pourrait se diviser en trois périodes : la période *patristique*, la période *médiévale* et la période *moderne*. A notre avis, elle ne comprend que les deux premières où elle reste dominante ; mais, à travers la troisième, qui est le règne de la philosophie moderne, elle rejoint la néo-scolastique contemporaine.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE se répartit inégalement sur une triple période :

- **Ire** *primitive.* — LA PATRISTIQUE
  - *En marge* de la Philosophie gréco-romaine.
  - 1. *Débuts* de la Patristique (IIe et IIIe s.).
  - 2. *Age d'or* » » (IVe et Ve s.).
  - 3. *Déclin* » » (VIe et VIIe s.).
- **IIe** *médiévale.* — LA SCOLASTIQUE
  - *En marge* : philosophie byzantine, arabo-juive.
  - 1. *Formation* de la scolastique (IXe au XIIe s.).
  - 2. *Apogée* » » (XIIIe s.).
  - 3. *Décadence* » » (XIVe et XVe s.).
- **IIIe** *moderne.* — VERS LA NÉO-SCOLASTIQUE
  - *En marge* de la philosophie rationaliste : (Renaissante (XVIe), cartésienne (XVIIe et XVIIIe), kantiste (XVIIIe et XIXe).
  - A. Vers la Néo-scolastique.
    - 1. *Renouveau* de la scol. (XVIe s.)
    - 2. *Conservation* » » (XVIIe s.).
    - 3. *Déclin* » » (XVIIIe s.).
  - B. La Néo-scolastique.
    - 1. *Restauration* au XIXe s.
    - 2. *Propagation* au XXe s.

Conclusion : l'avenir de la Néo-scolastique à l'aurore du XXe s.

PREMIÈRE PÉRIODE

PHILOSOPHIE PATRISTIQUE[1]

136. Division de la philosophie des Pères. — Sous le nom de *Pères*, on désigne les premiers instituteurs de la chrétienté qui se sont distingués par leur science et leur sainteté : quand ils n'ont que la science sans la sainteté, comme Athénagore, Tertullien, Boèce, ce sont plutôt des auteurs ecclésiastiques. Les uns et les autres occupent la première période de la philosophie chrétienne ou l'ère patristique, qui commence après la prédication apostolique et, au point de vue qui nous occupe ici, s'étend jusqu'aux écoles du Moyen-Age, vers le VIIIe siècle.

Cette période peut se diviser en trois phases d'égale durée, ou à peu près. La *première* comprend le IIe et le IIIe siècles jusqu'à l'édit de Constantin en 313 ; ce sont les *débuts* de la patristique. La *deuxième* comprend le IVe et le Ve siècles : c'est l'âge d'or, l'apogée. La *troisième*, enfin, comprend le VIe et le VIIe siècles ; c'est une époque de *décadence* et de transition.

1. Consulter : — après **Migne**, *Patrologiæ Cursus completus : Patrum Græcorum*, 162 vol. in-4° ; *Patrum latinorum*, 221 vol. in-4° ; — **R. Cellier**, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiast.*, 23 vol. in-4° ; — **Bardenhewer**, *Les Pères de l'Eglise*, trad. 1905, 3 in-8 ; — **Mgr Freppel**, *Les Pères apostoliques*, 1859, etc. ; — **Fessler-Jungmann**, *Institutiones Patrologiæ*, 1890 ; — **Tixeront**, *Précis de Patrologie*, 7e éd., 1923 ; — **U. Chevalier**. *Répertoire des sources historiques du moyen-âge*, 1875-1883.

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

Origine et division : Les Pères apostoliques.

Ire PHASE — Les Débuts (IIe, IIIe s.)

I Les Pères Grecs.
- A. Les apologistes : *S. Justin*, etc. *Tatien*, etc. *Athénagore*.
- B. Les polémistes : *S. Irénée, S. Hippolyte.*

II Les Pères Alexandrins.
1. *Clément d'Alexandrie*
   - a) Sa vie et ses ouvrages.
   - b) Ses doctrines.
   - c) Critique.
2. *Origène*
   - a) Sa vie et ses ouvrages.
   - b) Ses doctrines.
   - c) L'origénisme.

III Les Pères Africains.
1. *Minucius Félix.*
2. *Tertullien*
   - a) Apologiste.
   - b) Polémiste.
   - c) Moraliste.
3. *Arnobe et Lactance.*

IIe PHASE — L'Age d'or (IVe, Ve s.)

I La Patristique grecque.
1. Mouvement *origéniste* :
   - a) Trois écoles : grands Docteurs.
   - b) Controverses trinitaires et christologiques.
   - c) *S. G. de Nysse et Némésius.*
2. Mouvement *néoplatonicien* : Ouvrages et doctrines du *Pseudo-Denys.*

II La Patristique latine.
Ses représentants et ses tendances:
1. *S. Hilaire et S. Ambroise.*
2. *S. Augustin.*
   - a. Sa vie, ses ouvrages, ses sources.
   - b. Sa Philosophie — de la connaissance, — de l'être, — de la vie.
   - c. Jugement sur S. Augustin.

IIIe PHASE — Le Déclin (VIe, VIIe s.)

I. En Orient.
1. *David l'Arménien.* Philosophes syriaques.
2. *Zacharie le scolastique* et *Jean Philopon.*
3. *S. Jean Damascène.*

II. En Occident.
1. *Marcien Capella* en Afrique.
2. *Claudien Mamert* en Gaule.
3. *Boèce et Cassiodore* en Italie.
4. *S. Isidore de Séville* en Espag.
5. *S. Bède le Vén.* en Angleterre.

Caractères de la philosophie patristique.

Ire PHASE

Débuts de la Philosophie patristique.

Sans parler des Pères apostoliques, — qui touchent aux apôtres, — et qui, dans plusieurs lettres, homélies ou traités, comme le fameux *pasteur* d'Hermas, expliquent la *morale* et l'affermissent contre les passions humaines, nous trouvons, dès le second siècle chez les Grecs, au siècle suivant chez les Latins, les premiers linéaments de la *métaphysique* chrétienne.

Mais les productions de l'esprit varient suivant le milieu et le génie des peuples. Aussi, dans la position qu'ont prise les Pères vis-à-vis de la philosophie, il y a lieu de distinguer plusieurs groupes : les Pères *Grecs*, parmi lesquels nous ferons une place à part à l'école d'*Alexandrie*, et les Pères *Latins*. Les uns ont pour centre principal l'Europe gréco-romaine, les autres Alexandrie, et les derniers l'Afrique latine. Chaque groupe, nous le verrons, a sa physionomie et ses tendances, mais chez tous on rencontre des écrivains vraiment dignes du nom de philosophes.

§ I. — LES PÈRES GRECS [1].

Chez les auteurs qui lisent et écrivent la langue des philosophes, on voit surgir des Apologistes et des Controversistes. Les premiers, comme S. Justin, Athénagore et plusieurs autres, se proposent plus spécialement de défendre le christianisme contre les anciennes religions juive et païenne ; les autres, comme S. Irénée, S. Hippolyte, entreprennent de combattre les nouvelles hérésies, nées dans son sein.

I. — SAINT JUSTIN [2].

137. Sa vie, ses ouvrages. — Né à Sichem, en Samarie, vers 100-110, S. Justin était d'une famille païenne. Dévoré de la soif de savoir, il fréquenta tour à tour les diverses écoles et sa vie philosophique est une intéressante odyssée. « Je me donnai d'abord à un stoïcien, dit-il [3], et je demeurai assez longtemps à son école. Mais, je n'en étais pas pour cela plus instruit sur Dieu. — Je le quittai pour me confier à un péripatéticien. Il ne tarda pas à me poser la question des honoraires ; cette raison fit que je me séparai de lui, ne pouvant plus le regarder comme

1. **Batiffol**, *La littérature grecque*, 1901. — 2. **Freppel**, *S. Justin*, 1860 ; — **J. Rivière**, *S. Justin et les apologistes du second siècle*, 1907 ; — **P. Lagrange**, *S. Justin, philosophe et martyr*, 1914. — 3. *Dialog. c. Tryphone*, n. 1-9.

un philosophe. — Je m'adressai en conséquence à un pythagoricien... Il me demande si je m'étais occupé particulièrement de musique, d'astronomie et de géométrie. Sur l'aveu que je lui fis de mon ignorance de ces sciences, d'après lui, nobles et nécessaires, il me congédia. — Je me décidai à m'adresser aux platoniciens. Un des leurs venait d'arriver en notre ville ; avec lui, je fis de rapides progrès. L'intelligence des choses immatérielles me remplit de bonheur et j'espérais arriver bientôt à la vision de Dieu. » — Mais, un jour que Justin se promenait dans la solitude, très favorable à l'étude de la philosophie, un vieillard vénérable l'aborde, lie conversation avec lui, l'oblige à convenir que la philosophie de Platon est elle-même impuissante à satisfaire l'esprit et le cœur, et l'invite à passer de l'école des philosophes à celle des prophètes.

La conversion de Justin doit être placée avant l'année 135. Chrétien, il ne quitte pas le manteau des philosophes, mais, devenu apôtre, il parcourt l'Egypte, entre en lutte, à Ephèse, avec le juif Tryphon et à Rome avec le cynique Crescens qui peut-être le dénonce (n. 114) : il fut martyrisé le 13 avril 168.

Son activité littéraire égalait son zèle. Outre plusieurs ouvrages aujourd'hui perdus, si l'on excepte quelques fragments, nous avons de lui deux *Apologies*, l'une adressée en 150-5 à Antonin, et l'autre, vers 155, au Sénat et un *Dialogue avec le juif Tryphon.*

138. Ses doctrines d'après les ouvrages authentiques. — 1° C'est dans le christianisme que se trouve la *vraie philosophie*, « la seule qui soit sûre et utile [1] ». Il est vrai, il y a, dans les philosophes et les poètes grecs, un trésor commun de vérités : l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la sanction après la mort... Mais, à la suite de l'école juive d'Alexandrie (n. 117), S. Justin croit que les Grecs les ont puisées dans les livres sacrés, et, par ex., que Platon a emprunté à Moïse la doctrine de la liberté morale.

2° Pourtant S. Justin ne refuse pas à l'homme la *capacité naturelle de connaître*... de distinguer le vrai et l'honnête de ce qui leur est contraire. Non : le Verbe de Dieu projette un rayon de lui-même sur les intelligences, « tous les hommes participent au Verbe divin dont la semence est implantée dans leur âme [2] ». Toute vérité est donc chrétienne en un sens, et ceux qui ont vécu selon le Verbe ont été chrétiens. A ce titre encore, la philosophie grecque est une révélation partielle de Dieu et une émanation de la raison éternelle.

3° Quant au Verbe, il n'est pas distinct de Dieu, comme

1 *Dial. cum Tryph.*, n. 8. — 2. *Dialog.*, n. 61.

le veut Philon ; sa génération est éternelle et n'entraîne aucune diminution dans la substance du Père. « Lorsque nous proférons une parole, nous lui donnons naissance sans aucune scission dans notre être, sans aucune diminution de la raison, qui est en nous. De même une flamme naît d'une autre sans amoindrir celle qui l'allume [1]. » Il n'y a donc qu'*un seul Dieu*.

4° C'est par son Verbe que Dieu a créé *l'homme*. Celui-ci est libre de faire le bien ou le mal ; il en recevra une récompense ou une peine également éternelles. En fait d'inéluctable destin, il n'y en a pas d'autre [2].

5° L'homme a donc aussi le droit de faire le bien : l'objet des deux apologies est précisément de réclamer pour les chrétiens la *liberté de conscience* et le droit commun. Non que l'on doive mettre la vérité et l'erreur sur le pied d'égalité ; l'erreur n'a pas de droits ; mais, si on tolère l'erreur, comment ne pas tolérer la vérité et ceux qui la professent ? — Presque tous les apologistes reprendront le même thème, qui, remarquons-le, n'est pas celui des prédicants modernes de la liberté de conscience : ceux-ci réclament la liberté de l'erreur.

139. Philosophe et martyr : — tels sont les deux titres de gloire de S. Justin. — **Martyr de la vérité**, il l'aime et la recherche passionnément. Son zèle à s'en instruire n'eut d'égal que celui qu'il mit à la répandre : « Quiconque n'annonce pas la vérité, lorsqu'il pourrait le faire, est coupable devant Dieu [3]. » — S. Justin ne vise pas à l'élégance du style, il va droit au fond des choses : son **érudition** était très vaste ; au dire même de Photius, « il était versé au plus haut degré dans la connaissance des historiens et des anciens auteurs [4] » : il en cite plus de 80. — Il est vrai qu'il **manque de critique** en citant, sur l'unité de Dieu, des passages interpolés de Sophocle, d'Eschyle, d'Euripide et de Ménandre, mais l'interpolation venait de l'école juive d'Alexandrie (n. 117). — C'est la même influence qu'il subit, en rapportant à la révélation le peu de vérité que contient la philosophie grecque, car, au fond, il n'est **pas traditionaliste**, il croit à la puissance de la raison humaine. De là, l'estime qu'il fait des philosophes et de la philosophie et son désir de les réconcilier avec le christianisme : sur ce point,

1. *Dialog.*, n. 61. — 2. 1re *Apol.*, n. 43. — 3. *Dial.*, n. 82 ; Cf. n. 38, 44, 58, 64, 125. — 4. *Opera*, t. III, *Biblioth., cod.* 125 ; **Patr. græc.**, t. CIII, col. 405.

c'est un **initiateur**. — On lui a reproché à tort d'avoir nié la **création** de la matière et l'immortalité de l'âme : il refuse seulement à notre âme l'**immortalité absolue**. « Nec immortalem eam dicere oportet : nam, si immortalis sit, minime genita quoque erit. » C'est le cas de plusieurs Pères, dont il faut interpréter bénignement les expressions, parce qu'ils écrivent à une époque où la terminologie n'est pas encore fixée.

II. — APOLOGISTES DIVERS.

Il y eut, au IIe siècle, une douzaine environ d'apologistes. S. Justin avait eu des prédécesseurs, car, avant lui, QUADRATUS, et plus tard ARISTIDE, philosophe athénien, avaient présenté, l'un à Hadrien, l'autre vers l'an 140 à Antonin, chacun une apologie du christianisme. Ses successeurs sont plus célèbres encore.

140. Le Pseudo-Justin et ses ouvrages. — La critique refuse ordinairement à S. Justin le *Discours aux Grecs*, l'*Exhortation aux Grecs*, le traité de la *Monarchie* ou de l'unité divine et un opuscule sur la *Résurrection*. Ces ouvrages ont leur valeur intrinsèque et sont, sinon de S. Justin, au moins de son siècle [1].

1° Le *premier* fait une critique à fond du polythéisme gréco-romain, et, l'envisageant dans ses origines et ses diverses formes qui sont le démonisme, l'astrolatrie, l'anthropolatrie et le fétichisme, il le fustige sans merci. « Quel peut être, s'écrie-t-il, le résultat moral de vos doctrines religieuses ? Comment vous plaindre de votre fils, s'il vous dresse des embûches ? En cela, il ne fait qu'imiter Jupiter [2]. »

2° Le *second* montre les contradictions des philosophes : « Voici Thalès qui place le premier principe des choses dans l'eau, Anaximandre dans une substance indéfinie, Anaximène dans l'air, Héraclite dans le feu, Anaxagore dans les parties similaires, Archélaüs dans l'éther sans limites... Tandis que Pythagore voit dans les nombres les principes de toutes choses, Epicure le cherche dans les atomes, Empédocle dans les quatre éléments... Même divergence touchant l'âme : substance ignée selon les uns, éthérée selon les autres ; intelligence chez ceux-ci, souffle chez ceux-là ; ici, vertu dérivant des astres, là, nombre doué de force motrice, eau génitale, que sais-je ?... Vous avez coutume de vous réfugier dans Aristote et dans Platon, comme dans un boulevard inexpugnable. Mais... Aristote et Platon ne s'accordent pas plus entr'eux qu'ils ne sont d'accord avec eux-mêmes. Tandis que Platon admet trois principes des choses, Dieu, la matière et la forme ou les idées ; Aristote n'en reconnaît que deux, Dieu et la matière ; le premier divise l'âme en trois, la partie raisonnable, la partie

1. **Patr. græc.**, t. VI ; — Cf. **Bardenhewer**, *ouv. cité*, I, § 17, V ; — **Tixeront**, *ouv. cité*, p. 47. — 2. *Discours aux Grecs*, n. 4.

irascible, la partie appétitive ou concupiscible ; le second la réduit à la partie raisonnable et exclut d'elle les deux autres. Celui-ci lui refuse l'immortalité que lui accorde celui-là : immobile selon l'un, elle est continuellement en mouvement selon l'autre. Encore, si, divisés entr'eux, ils ne se contredisaient pas eux-mêmes. Mais, après avoir admis d'abord trois principes des choses, Platon en ajoute un quatrième plus tard, l'âme du monde. Tantôt il affirme que la matière est incréée, tantôt qu'elle est créée ; ici, que les idées subsistent par elles-mêmes, là, qu'elles sont de pures notions de l'intelligence ; en tel endroit, que tout ce qui naît est sujet à la corruption, en tel autre, que parmi les classes qui naissent, il en est d'incorruptibles[1]. »

Les écrivains grecs n'ont-ils donc rien dit de juste ou de vrai ? — Si : mais ils l'ont emprunté aux Hébreux.

3° Le traité de la *Monarchie* est une démonstration de l'unité de Dieu. La preuve apportée est celle du consentement universel des poètes et des philosophes. Nous verrons d'autres apologistes reprendre la même thèse et en donner une démonstration rationnelle.

4° L'opuscule de la *Résurrection* est vraiment remarquable. L'auteur commence par définir l'homme, l'union naturelle de l'âme et du corps, c'est-à-dire un animal raisonnable : « Ecquid aliud est homo, quam ex anima et corpore animal rationale ? — An anima singulatim est homo ? — Nequaquam sed est hominis anima. Num ergo corpus homo dicetur ? — Minime gentium sed hominis corpus dicitur. Quare... quod ex amborum complexu constat, nominatur homo[2]. »

Cette définition sert de fondement à la démonstration de la résurrection : il est juste que le composé « non partem ejus, sed totum » demeure éternellement.

141. Tatien[3] — né en Assyrie, suivit, à Rome, les leçons de S. Justin qu'il qualifie de *très admirable*[4] et, à sa mort, lui succéda dans la direction de l'école catéchétique de Rome († 180). — Il y a deux phases à distinguer dans sa carrière philosophique.

Dans la première, Tatien, converti et chrétien, accuse une tendance séparatiste à l'égard de la philosophie ancienne : de là son *Discours aux Grecs* : πρὸς Ἕλληνας. Pour lui, toute la culture grecque est empruntée. « Votre alphabet, vous le tenez des Phéniciens ; la géométrie, de l'Egypte ; la magie, des Perses ; l'astronomie, des Chaldéens.... En philosophie, qu'avez-vous fait de bon ? — Faut-il parler d'Héraclite et

1. *Exhortation aux Grecs*, II-VII. — 2. *Op. de Resurrectione*, n. 8 ; cf. **Patr. græc.**, t. VI, col. 1586.— 3. **Mgr Freppel**, *Les Apologistes chrétiens au IIe s.*, 1860, t. III, leç. 1 et 2. — 4. *Discours aux Grecs*, ch. XVIII.

de ses nuageuses théories, de Zénon et de ses opinions singulières sur l'autre vie... [1] » C'est du mépris sur toute la ligne et, souvent, de la violence, servie par une grande véhémence de style. — Au reste, il défend la vérité avec la même vigueur et, par ex., la liberté morale : « Ne suis-je pas le maître de mes actes ? s'écrie-t-il... Il me plaît de ne pas m'enrichir ; je refuse le commandement, je hais la débauche... Que me parlez-vous de destin, de fatalité ? [2] » — Conclusion : la doctrine des chrétiens « les Barbares » est ancienne et supérieure à celle des Grecs [3].

Mais — ici commence une seconde phase — l'attaque aveugle tourne souvent à l'exagération, et celle-ci, en pratique, au rigorisme. Après s'être séparé des Grecs à cause de leurs vices, Tatien, dès 172, choqué des désordres qu'il remarque dans les rangs des fidèles, se sépare de l'Eglise pour fonder la secte des encratites (maîtres de soi, chastes). Confondant les conseils évangéliques avec les préceptes, il condamne l'usage du vin et proscrit le mariage, ce qui lui fera supprimer les généalogies de Jésus-Christ dans son *Diatessaron*. Puis, allant de conséquence en conséquence, et passant de la morale à la métaphysique, il professe que la matière, étant mauvaise, n'a pu être créée par Dieu : notre philosophe recourt donc à un éon intermédiaire, à un Démiurge et, ainsi, fait retour au gnosticisme de Valentin (n. 121).

Tatien est le premier exemple de ces philosophes chrétiens, qui, de Tertullien à Lamennais, **ont abandonné la vérité pour une cause morale,** entraînés par la fougue de leur caractère, leur **opiniâtreté** et leur **orgueil**. Il était bon de le signaler. Tatien fait penser à Tertullien, c'est **Tertullien moins le génie.**

142. Théophile d'Antioche et Hermias le philosophe. — Théophile d'Antioche, dans ses *Trois livres à Autolycus*, vers 180, a bien démontré le rôle du cœur et des conditions subjectives pour connaître la vérité. — « Montre-moi ton Dieu, lui disait le païen Autolycus. » — « Montre-moi ton homme, reprend S. Théophile, et je te montrerai mon Dieu. » Oui, Dieu se manifeste par sa Providence et par ses œuvres, mais il faut être pur pour le voir [4].

1. *Discours aux Grecs*, 1-3. — 2. *Ibid.*, n. 11. — 3. *Ibid.*, n. 31-41. — 4. **Patr. græc.**, t. VI ; *Ad Autol.*, c. II, V, VI.

Hermias le philosophe, qui n'est pas autrement connu, est l'auteur du *Persiflage des philosophes du dehors* (IIIe s.). Il y raille les contradictions des philosophes, qui ne s'entendent ni sur la nature de l'âme, ni sur les principes des choses et « s'épuisent inutilement dans des recherches sans terme ni fin [1] ». C'est une satire spirituelle et mordante qui le rapproche de Lucien (n. 114) et de Tatien, mais, s'il est aussi railleur et spirituel que le premier, il est plus superficiel que le second.

En général, les apologistes sont les **avocats du christianisme** contre les ennemis du dehors, les philosophes ; pour les combattre, il était naturel qu'ils fissent appel à la philosophie. Citons sans plus les noms de Miltiade, de Meliton de Sardes, de Claude Apollinaire dont plusieurs ouvrages, aujourd'hui perdus, portent un titre purement philosophique. Mais Athénagore mérite de fixer notre attention plus longuement.

III. — ATHÉNAGORE.

143. Ses ouvrages.— Athénagore se qualifie lui-même de « philosophe chrétien d'Athènes » dans le titre d'un de ses ouvrages. C'est tout ce qu'on sait de sa vie. Nous avons de lui deux écrits : le premier est une apologie, intitulée *Intercession pour les chrétiens*, *Legatio pro christianis*, adressée à Marc-Aurèle et Commode, entre 176 et 178 ; le second, qui suivit de près, est un traité sur la *Résurrection des Morts.*

144. Précis doctrinal. — Dans son apologie, après un exorde pour réclamer le bénéfice du droit commun, Athénagore annonce sa proposition et donne la division de son discours : « On nous reproche trois choses : l'athéisme, des alliances d'Œdipe et les repas de Thyeste. — Tous ces reproches se réduisent à de pures calomnies. » Et pour répondre à l'*accusation d'athéisme*, Athénagore fait une ébauche de théologie chrétienne, dans laquelle l'existence de Dieu, sa nature et ses attributs, son unité dans la trinité des personnes, sa Providence enfin sont clairement énoncés. — Dieu existe, dit-il, la preuve en est « l'ordre admirable qui éclate dans l'univers. Sans doute nous le distinguons de la matière, la matière est créée et sujette à la corruption ; Dieu est, au contraire, unique, incréé, éternel, invisible, impassible, infini, incompréhensible [2] ». — La preuve de l'unité de Dieu tirée de l'immensité divine est un dilemme en forme. « S'il y avait eu dès le principe

1. *Irris.Gent. Philos.*, 10. — 2. **Patr. græc.**, t. VI. *Legatio pro christ.*, c. IV.

deux ou plusieurs dieux, de deux choses l'une : ou ils occuperaient le même espace, ou bien ils occuperaient chacun un lieu distinct. Or, ils ne sauraient occuper le même espace, car étant inengendrés, ils ne devraient pas être semblables. D'autre part, comme le Créateur pénètre en tout sens l'œuvre qu'il a faite, il ne saurait y avoir de place pour un deuxième Dieu. Donc... [1] »

Le traité sur la *Résurrection des Morts* se divise en deux parties : l'une réfute les objections et l'autre donne les preuves directes de la résurrection. — La première est encore un dilemme : ou Dieu ne peut pas ressusciter les morts, ou il ne le veut pas. S'il ne le veut pas, c'est par défaut de science ou de force ou de possibilité intrinsèque. S'il ne le veut pas, c'est par justice ou par dignité. Or, aucune de ces hypothèses ne peut se soutenir. Donc [2]... — Après l'apologie, la démonstration du dogme : la seconde partie en donne quatre preuves : la destinée de l'homme, qui ne peut avoir été créé pour aboutir à la mort ; la nature de l'homme, assortiment naturel de l'âme et du corps ; la nécessité d'un jugement pour le corps comme pour l'âme : en dernier lieu, la fin dernière de l'homme qui est la béatitude dans la vision de Dieu [3]. La deuxième preuve, tirée de la nature humaine, est un résumé déjà très précis de la *théorie chrétienne du composé humain* :

« La nature humaine, dit Athénagore, est l'assortiment admirable d'une âme immortelle et d'un corps. Ce n'est pas à l'âme seule et selon sa nature particulière, ni au corps seul et sans aucun rapport avec l'âme, que Dieu a prétendu donner l'être et la vie, mais bien à l'homme qui réunit ensemble l'âme et le corps. Dieu veut qu'il y ait entre les deux communauté de vie, de fin, de destinée, et que cette communauté aille en un certain sens jusqu'à l'identité. En effet, l'âme et le corps ne font qu'un même être, auquel on attribue également les affections de l'âme et les mouvements du corps, les raisonnements et les sensations, l'inertie et l'activité... »

145. Les mérites d'Athénagore — sont dans le plan et la doctrine de ses deux ouvrages. — C'est, pour la *forme*, un **ordre rigoureux** et une **clarté parfaite** dans les idées. L'*Intercession pour les chrétiens* est faite d'après tous les principes de l'**art grec**, avec exorde, divisions, preuves de chaque partie. Même lucidité d'exposition dans le second écrit dont Athénagore

1. *Legatio pro christ.*, c. VIII. — 2. *De Ressurrectione mortuorum*, c. I-X. — 3. *Ibid.*, c. XI-XXV.

justifie ainsi la division : « L'apologie et la démonstration de la vérité aboutissent toutes deux à une même fin : mais s'agit-il des incrédules et des sceptiques, il faut commencer par l'apologie de la vérité. » Ce **soin de la méthode**, cet amour de la précision annoncent la scolastique. — C'est pour le *fond* une grande **pureté de doctrine et de bonne philosophie.** L'apologie est un essai de théologie rationnelle : les premiers apologistes faisaient appel à la tradition, au consentement des peuples, Athénagore fait **appel à la raison.** — Il y a dans le traité de la *Résurrection* une première application de la raison à la défense d'un dogme précis : ce début est un chef-d'œuvre, et, sur la matière, peut-être le meilleur traité qu'on puisse trouver dans la littérature chrétienne. — Ajoutez à cela qu'Athénagore, fort de sa méthode et de sa philosophie, conserve une **attitude bienveillante** vis-à-vis des anciens philosophes, s'éloignant ainsi de Tatien et de plusieurs pour se rapprocher de S. Justin, qu'il égale par le génie et qu'il surpasse par la **beauté du style** et la clarté des idées.

IV. — LES POLÉMISTES CATHOLIQUES.

Avec la défense du christianisme contre les païens, les Pères eurent à soutenir des controverses contre les hérésies nouvelles, et principalement contre le montanisme et le gnosticisme : deux écrits philosophiques, l'un de S. Irénée, l'autre de S. Hippolyte, tous les deux en grec, en furent les résultats.

146. Saint Irénée et ses livres contre les hérésies [1]. — Né vers l'an 135-140, disciple de S. Polycarpe et de Papias, Irénée devint évêque de Lyon, à la mort de S. Pothin en 177-8 et mourut martyr en 202-3. C'est pendant son séjour à Lyon qu'un de ses amis lui ayant demandé des explications sur l'erreur valentinienne, il composa pour la réfuter un ouvrage en cinq livres, dont il nous reste une traduction latine, qui a pour titre *Adversus hæreses.*

L'ouvrage en grec était intitulé : *La fausse science* (gnose) *démasquée et réfutée*, et ce titre indiquait le division de l'ouvrage. En effet, le premier livre expose le gnosticisme, les quatre autres le réfutent et le second par des preuves de raison : le premier et le second livre appartiennent donc à la philosophie. — S. Irénée a voulu commencer par démasquer ces erreurs ; car, dit-il, « les produire au grand jour,

1. **Patr. græc.**, t. VII ; — **Prat.**, *Histoire de S. Irénée*, Lyon, 1843 ; — **Freppel**, *Saint Irénée*, 1861 ; — **Dufourcq**, *Saint Irénée*, 1904.

c'est déjà les avoir réfutées[1] ». Allant donc droit au cœur de l'hérésie gnostique, il expose le panthéisme idéaliste de Valentin (n. 121), puis il en indique les diverses ramifications qui n'en sont que les antécédents ou les conséquences et qui, nous l'avons vu (n. 119), peuvent se ramener au panthéisme et au dualisme.

Après l'exposition, la réfutation. S. Irénée ne s'engagera pas dans tous les détails : « car on n'a pas besoin, comme dit le proverbe, de boire toute l'eau de la mer pour savoir qu'elle est salée[2] ». Il concentre son argumentation sur la notion de Dieu et sa distinction d'avec le monde. La voici en substance : Si vous n'admettez pas la création, dit-il aux gnostiques, il vous faut nécessairement ou séparer Dieu du monde, ou confondre Dieu avec le monde ; dans le premier cas, c'est le dualisme ; dans le second, le panthéisme ; dans les deux, vous détruisez la vraie notion de Dieu. — En effet, dans la première hypothèse, il y a, en face de Dieu, une matière incréée, indépendante, éternelle ; Dieu en dépend dans ses opérations, et il n'est plus infini. Dans la seconde hypothèse, le monde est le développement nécessaire de la substance divine : mais, 1° le monde est rempli d'imperfections et de souillures : il faudra donc les mettre au compte de la substance divine, comme une tache sur sa tunique. — 2° De plus, ce développement, étant fatal, introduit la nécessité en Dieu : or « il est tout à fait contradictoire de dire que Dieu, dont la puissance et la liberté sont l'essence, pourrait être l'esclave de la nécessité, de telle sorte que plusieurs choses s'accompliraient contre son gré : c'est faire la nécessité plus forte que Dieu même[3] ». — 3° Au reste, quelqu'étendu qu'il soit, le plérôme, même composé de 365 éons, comme le veut Basilide (n. 120), ne saurait produire l'Infini[4]. — 4° Enfin, pourquoi cette déchéance, cette chute du plérôme, cette dégénérescence progressive de l'être qui introduit le mal en Dieu ? — Pour expliquer la variété des êtres et l'origine du mal dans le monde. Mais, d'une part, le mal s'explique autrement, par l'abus de la liberté, d'autre part la diversité des êtres n'accuse pas la multiplicité de leurs auteurs. « C'est

1. S. Irénée, *Adversus Hær.*, L. I, c. XXXI. — 2. *Ibid.*, L. II, c. XIX, 8. — 3. *Adv. Hæreses*, L. II, c. V, 3. — 4. *Ibid.*, L. II, c. I-XXII.

ainsi que les sons divers d'une harpe, mariés ensemble, produisent une agréable harmonie : un homme sensé n'ira pas conclure de la diversité de ces sons qu'il a fallu plusieurs artistes pour les tirer de l'instrument ; il sait qu'une même main fait vibrer ses cordes [1]. » Donc, « la raison nous oblige à *conclure* qu'il n'est point d'autre Dieu que Celui qui a créé toutes choses par sa liberté et sa toute puissance [2]. Les hommes, il est vrai, ne peuvent rien faire de rien : ils ont besoin d'avoir sous la main une matière préexistante ; mais, Dieu qui est plus puissant qu'eux, a pu se passer d'une matière antérieure à ses créations : lui-même il a produit la substance de ses œuvres [3].

Telle est la doctrine de S. Irénée dans les deux premiers livres de son ouvrage. Ces deux livres, avec les trois autres où sont développées les preuves d'Ecriture et de tradition, forment un **riche et puissant arsenal** où les défenseurs de la vérité chrétienne sont venus dans tous les temps puiser leurs armes : à eux seuls, ils nous donnent la mesure philosophique de leur auteur. — Pour l'**érudition**, dit Mœhler, S. Irénée « surpassait tous ceux qui avant lui avaient pris la défense de l'Eglise [4] ». C'est les sources en main, qu'il démasque les erreurs gnostiques, « explorateur infatigable de toutes les doctrines » [5]. — Pour le fond, on a reproché à S. Irénée d'avoir écrit que les **anges** étaient d'une matière très subtile et les **âmes** humaines composées d'une même **matière**. En général, la doctrine est pure, le style clair et précis, la dialectique vigoureuse, les répliques faciles et abondantes : **comme philosophe**, Irénée, dit encore Mœlher, « peut être **placé à côté d'Origène** » qu'il surpasse par la justesse du jugement [6].

147. S. Hippolyte de Rome et les « Philosophumena ». — Cet ouvrage, qui était intitulé *Réfutation de toutes les hérésies*, a été retrouvé en partie au mont Athos et publié à Oxford en 1851. « Pour quiconque n'a pas renoncé à donner un auteur à l'ouvrage, les *Philosophumena* sont d'Hippolyte [7] », ainsi que le *De universi natura*, dirigé contre Platon et les païens. Hippolyte, prêtre de Rome, selon les uns, évêque selon les autres et rival du pape légitime S. Calliste, mourut martyr en 235 [8].

1. *Adv. Hæreses*, L. II, ch. XXV. — 2. *Ibid.*, L. II, ch. XXX. — 3. *Ibid.*, L. II, c. X. — 4. *Patrologie*, trad. par M. **Cohen**, 1843, t. I, p. 367. — 5. **Tertullien**, *adv. Valentinianos*, V. — 6. **Mœhler**, *Patrol.*, *ibid.* — 7. **Bardenhewer**, *ouv. cité*, t. I, p. 380. — 8. **D'Alès**, *La Théol. de S. Hippolyte*, 1906.

Le but que se propose l'auteur est indiqué dans la Préface : « Nous voulons montrer d'où les hérétiques tirent leurs doctrines. » L'ouvrage, en dix livres, a deux parties : « Nous exposerons donc *d'abord* les théories des philosophes païens, et nous montrerons au lecteur que ces théories sont plus anciennes, et, au sujet de la divinité, plus respectables que les doctrines des hérétiques. » C'est l'objet des quatre premiers livres. — « Nous mettrons *ensuite* en regard de ces philosophies les systèmes divers des hérétiques, pour faire voir comment l'hérétique a pillé le philosophe, s'est approprié ses principes, en a tiré des conséquences encore plus condamnables et a formé ainsi sa doctrine. » Tel est l'objet des six autres livres.

S. Hippolyte est un **disciple de S. Irénée**. Comme lui, il expose les systèmes anciens, mais sans aucun ordre et sur des documents insuffisants ; comme lui aussi, il accuse une tendance séparatiste vis-à-vis de la philosophie. **Historien plus que philosophe**, il fait pressentir Théororet de Tyr.

§ II. — LES PÈRES ALEXANDRINS.

148. Le Didascalée, — fondé, dit-on, par S. Marc, près du Musée, n'était d'abord qu'une école de catéchumènes, un simple παιδευτήριον sous la direction de l'évêque [1]. Il se transforma, vers la fin du IIe siècle, en une école scientifique de théologie, que dirigèrent successivement S. Pantène, Clément, Origène et plusieurs autres, jusqu'à Didyme et Rhodon, qui nous mènent au IVe siècle. On y parle grec ; mais, au lieu d'apologistes et de controversistes, des catéchistes président et enseignent. C'est là, qu'après la défense du christianisme, s'élabore dans un travail pacifique le premier essai d'une construction doctrinale et philosophique des dogmes du christianisme. Clément et Origène sont des plus grands parmi les premiers philosophes chrétiens.

I. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE (150-216) [2].

149. Sa vie et ses ouvrages. — Né vers 150, probablement d'Athènes, **CLÉMENT**, affamé de science, arrive à Alexandrie, vers l'an 180. S. Pantène, stoïcien converti, dirigeait le Didascalée : en 190, Clément, déjà prêtre, lui succéda. Chassé vers l'an 202 par la persécution de Septime-Sévère, il mourut entre 211-216.

Nouveau Socrate, S. Pantène n'écrivait rien. Mais Clément recueillit les discours de ce saint personnage, « dont la force d'esprit

1. *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 805 ; — *Dict. d'Hist. et de Géog. eccl.*, t. II, col. 294. — 2. **Mgr Freppel**, *Clément d'Alexandrie*, 1865 ; — Abbé **Cognat**, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1859 ; — **Eug. de Faye**, *Clément d'Alexandrie*, 1898.

était merveilleuse[1] » et il ne crut pas pouvoir se dispenser de l'enseignement par l'écriture. Ce fut l'origine de nombreux ouvrages dont plusieurs sont perdus. Toutefois, outre un opuscule sur le *Salut des riches* et des fragments de ses traités sur les *Hypotyposes* ou Esquisses, sur l'*Ame*, sur la *Providence*, il nous reste les trois principales œuvres de Clément, l'*Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue* et les *Stromates*[2].

En voici la genèse et le plan : « la Parole (ou le Verbe), nous dit-il lui-même, voulant achever, étape par étape, notre conversion, suit une méthode excellente : elle convertit d'abord (προτρέπων) puis elle discipline (παιδαγογῶν) et finalement elle instruit (ἐκδιδάσκων)[3] ». D'où trois ouvrages : le *Protreptique* ou *Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue* et le *Maître* (ὁ Διδάσκαλος) : c'est une véritable trilogie, inspirée des mystères du paganisme, où l'on distinguait aussi trois degrés, la purification, l'initiation et la contemplation ; elle s'adresse d'abord aux Grecs païens, puis aux catéchumènes, enfin aux chrétiens gnostiques. Seulement, il y avait des opposants, nous le savons, à l'introduction de la philosophie dans l'étude des dogmes chrétiens. Soit crainte, soit manque de temps, le *Maître* n'aurait jamais été composé : à sa place, nous aurions les *Stromates*, sorte de Tapisseries ou d'Essais destinés, en voilant les semences de la gnose, à en préparer la composition. Là sont résolues sans aucun ordre une série de questions détachées : « Les Stromates, avoue Clément, ressemblent à une prairie où les fleurs les plus variées se mêlent et se confondent. J'ai mis par écrit mes pensées selon qu'elles me venaient à l'esprit, sans les ranger par ordre ni les grouper avec art, et même je les ai dispersées à dessein. Conçus de la sorte, ces commentaires auront pour moi l'avantage de réveiller mes souvenirs[4]. » Le titre moderne des Stromates serait celui de *Mélanges*, de *Souvenirs*, de *Mémoires* ou de *Pensées*.

150. Ses doctrines. — De ces divers ouvrages de Clément, on peut extraire un *aperçu* général et une *esquisse* de philosophie chrétienne.

A. — *Aperçu général* ou nature, origine, place et méthode.

D'après Clément : — 1° La *philosophie* « est une recherche de la vérité et de la nature des choses ». Toutefois, les philosophes peuvent se répartir en trois classes. Les uns, de Thalès à Héraclite, ont divinisé un des éléments de la nature, l'eau, le feu..., ils sont athées et inaugurent le fétichisme savant des matérialistes de l'avenir. Les autres admettent un principe supérieur au monde, mais mal défini, comme l'âme universelle des stoïciens et le dieu solitaire, immobile et sans Provi-

1. *Stromates*, I, 1. — 2. **Patr. græc.**, t. VIII-IX. — 3. *Le Pédag.*, I, c. I. — 4. **Mgr Freppel**, *ouv. cité*, p. 78. — 5. *Strom.*, VI, 1.

dence, d'Anaxagore et d'Aristote : ce sont des semi-spiritualistes. D'autres, enfin, ont eu des notions saines sur Dieu : tel Pythagore, tel surtout Platon qui est qualifié de « Moyse athénien, de philosophe hébreu »[1] ; ceux-là seulement représentent la vraie philosophie, qu'on pourrait définir : « l'accord d'une vie vertueuse avec les dogmes irrépréhensibles empruntés aux diverses écoles philosophiques et réunis en un seul tout : dogmes dérobés aux traditions barbares et recouverts de l'éloquence grecque »[2].

2° La philosophie est donc bonne et utile, car elle *vient* de Dieu, principe des arts, des sciences et de l'intelligence, et mène à la vertu et au Christ. — Non, elle ne vient pas de l'esprit du mal ou du démon, et ils sont ridicules ceux qui redoutent la philosophie grecque, comme les enfants ont peur des fantômes[3]. « La philosophie conduisait les Grecs, c.-à-d. les païens au Christ, comme la loi conduisait les Hébreux[4]... « La loi aux Juifs, la philosophie aux Grecs, jusqu'à l'avènement du Christ[5]. » Suscités par la Providence, les philosophes ont été les « prophètes du paganisme ». Et, « quoique la vérité renfermée dans la philosophie grecque ne soit que partielle, elle ne laisse pas d'être la vérité. Les Grecs ont donc eu raison de s'écrier : « Mère des grandes vertus, vérité, reine du monde[6]. »

3° Pour l'avenir, Clément assigne la place de la philosophie dans la *hiérarchie* des sciences et le cycle des études. La grammaire, la dialectique et la rhétorique (le trivium) aussi bien que l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie (le quadrivium) sont des sciences encycliques ou préparatoires, des routes pour conduire à la philosophie. Celle-ci est la science de la vérité et du bien, et donc la « maîtresse des sciences humaines ». A son tour, elle est l'auxiliaire de la théologie, soit comme gymnastique intellectuelle : elle apprend au chrétien gnostique à manier les instruments de la pensée ; soit comme rempart qui couvre la doctrine révélée : elle est la haie et le mur qui l'entourent.

4° Pour *méthode* en philosophie, Clément veut un sage éclectisme : « Quand je parle de philosophie, dit-il, je n'en-

1. *Exhort. aux Grecs*, VI. — 2. *Strom.*, VI, 7. — 3. *Ibid.*, I, 2. — 4. *Strom.*, I 28. — 5. *Strom.*, VI, 59. — 6. *Strom.*, VI, 10.

tends ni celle de Platon, ni celle de Zénon, ni celle d'Aristote, ni celle d'Epicure, mais tout ce que ces sectes ont dit de vrai, tout ce qu'elles ont enseigné de juste : c'est ce choix, dis-je, que j'appelle philosophie [1]. » Pour faire ce choix, il faut une règle sûre, ce sera la foi. « La foi, dit-il, est le critérium de la science [2]. » « Voilà la pierre de Lydie au moyen de laquelle on discerne l'or pur de l'or qui contient de l'alliage [3]. » Par ce triage intelligent, Clément évite le syncrétisme que lui a faussement reproché Brucker [4]. Point de philosophie séparée : par sa certitude absolue et son objet qui est révélé, la foi est supérieure à la science et en reste le critérium extrinsèque.

C'est la première fois dans l'Eglise, que la philosophie est envisagée avec cette précision et cette **largeur de vues** : il y aura peu de choses à changer pour faire de ces justes aperçus les **notions préliminaires de la philosophie chrétienne**.

B. — *Une esquisse de philosophie*, d'après Clément, serait facile à reconstituer [5], si l'on tient compte des fragments conservés de plusieurs de ses ouvrages.

1° Le *Protreptique* ouvre ce cours de philosophie par des considérations générales. Et les *Hypotyposes* devaient en être la *logique*, car le fragment conservé est un commentaire des meilleures maximes de l'*Organon* d'Aristote, spécialement sur la définition, la division, la démonstration. La logique d'Aristote, si réfractaire au scepticisme [6], a commencé de bonne heure à être la logique de la philosophie chrétienne.

2° Le *Pédagogue* est un résumé de *morale* et précède les Stromates. Dans le plan de sa synthèse scientifique, Clément place la morale avant la science ; il faut que le cœur soit pur pour saisir la vérité, grand principe qui règle les rapports de l'ordre moral avec l'ordre intellectuel et révèle un profond esprit d'observation. La morale du Pédagogue est une morale *individuelle* et pratique. La thèse fondamentale est celle de la soumission du corps à l'esprit et de l'esprit à Dieu : « L'homme est à la fois corps et âme : de ces deux substances, la moins noble, le corps, doit être subordonnée à l'âme, et l'âme elle-même à Dieu qui l'instruit et la gouverne [7]. » De

1. *Strom.*, I, 9. — 2. *Strom.*, II, 4. — 3. *Ibid.*, I, 9. — 4. **Brucker**, *Historia critica Philosophiæ*, t. III, p. 420, § XI. — 5. **Mgr Freppel**, *ouv. cité.*, 15e leç. — 6. *Hypot.*, V. — 7. *Le Pédag.*, II, 1-30

ce principe stoïcien, mais christianisé, découlent les règles pratiques de simplicité, de tempérance dans les jeux, les repas, les plaisirs du corps... — Pour connaître sa morale *sociale*, il faut recourir à l'opuscule intitulé : *Quelle vertu peut être saine* ? Clément y relève la dignité du travail : « il est toujours beau, dit-il, de se servir de soi-même [1] » et sans réclamer l'abolition immédiate de la condition servile, ce qui eût été impossible, il flétrit la conduite des riches voluptueux qui ne voyaient dans l'esclave qu'un « outil parlant, instrumenti genus vocale », comme disait Varron, et une seconde espèce humaine. — Dans la question de la propriété, Clément tient le milieu entre le socialisme et l'individualisme. D'une part, il déclare que la possession des richesses est chose indifférente en soi : elle peut être un instrument de bien ou de mal : qu'elle est même nécessaire, car l'inégalité des conditions existera toujours. D'autre part, il rappelle aux riches le précepte de l'aumône, et leur participation obligée au ministère de la Providence. « Vos biens, vous les possédez plutôt pour les autres que pour vous-mêmes [2] », car « il est absurde qu'un seul vive dans les délices, tandis que des milliers d'autres meurent de faim [3] ».

3° Les *Stromates* posent les fondements de la *métaphysique chrétienne* : dernière évolution de la science chez un chrétien gnostique. — Et d'abord, Clément la définit « la science de l'être lui-même » et met à sa base l'étude des catégories d'Aristote : « Toutes nos erreurs et nos opinions fausses proviennent de ce que nous ne savons pas discerner en quoi les choses se rapprochent et par où elles diffèrent. Celui qui ne s'entend pas à conduire le discours suivant les diverses catégories confond à son insu le particulier et le général... tombe dans l'erreur [4]. » — Le *Traité de l'âme* est malheureusement perdu et nous prive d'une *psychologie* intéressante. Nous savons seulement que Clément professait l'unité du composé humain, la création et l'immortalité de l'âme. — Au sommet de la métaphysique est la connaissance de Dieu. Elle est naturelle à l'homme : « Allez de l'Orient à l'Occident, du Septentrion au Midi, vous trouverez chez tous les peuples une seule et même *prénotion* au sujet du Monarque suprême [5]. »

1. *Le Pédag.*, III, 47. — 2. *Sur le salut des Riches*, XVI. — 3. *Le Pédag.*, II, 12. — 4. *Strom.*, I, 9. — 5. *Strom.*, V, 14.

— Sans doute on ne peut démontrer l'*existence* de Dieu par une preuve à priori : « celle-ci se tire des principes antérieurs et mieux connus, or rien n'existe avant l'être incréé [1] ». Mais elle se démontre par les créatures : « Les Grecs voyaient Dieu, comme dans une image et à travers un miroir [2] » : par l'idée de Dieu qui est en nous et qui se rencontre dans la conscience de tous les peuples, par l'ordre de l'univers qui atteste la main de l'architecte suprême ; par les degrés divers d'être et de bonté qui se trouvent en ce monde et nous permettent de remonter jusqu'à l'Etre premier et au Bien absolu [3]. — Sans doute, encore, on ne peut comprendre la *nature* de Dieu, mais, en retranchant de Dieu les imperfections des êtres créés, nous arrivons jusqu'à « la monade intelligible, Dieu, moins toutefois pour le comprendre en ce qu'il est qu'en ce qu'il n'est pas [4] ». Il n'y a qu'un Dieu, d'après Clément. Evitant avec soin le philonisme, il déclare que le Verbe est consubstantiel au Père : le Verbe est l'être dans l'être, celui qui est dans celui qui est [5]. — « Surtout l'on n'osera sans doute pas faire de l'homme une partie de Dieu, ni un être qui lui soit consubstantiel. Dieu pourrait pécher dans quelque partie de lui-même, quel blasphème [6]. » — Le traité de la *Providence* complète cette théologie.

151. Critique de CLÉMENT d'Alexandrie. — Modeste jusqu'à attribuer ses œuvres aux saints personnages qui l'ont précédé, sévère envers Aristote, qui est classé parmi les semi-spiritualistes, Clément est **partial à l'égard de Platon**, dont il adopte les tendances et parfois les erreurs. Il subira de même l'allégorisme de Philon et les mensonges d'Aristobule. — Car il **manque de critique** ; ainsi il reproduit la thèse de S. Justin et des premiers apologistes, pour qui Platon et les poètes grecs ont copié la Bible et « volé » les Hébreux ; il regarde comme authentiques les poésies orphiques, les écrits hermétiques et les livres sibyllins ; partout, il subit l'influence de l'école d'Alexandrie. — En cela, il se montre **plus traditionaliste que rationaliste** : mais il serait faux de l'accuser de fidéisme, comme on l'a fait.

Il veut être **éclectique**, et il n'emprunte pas seulement sa

1. *Strom.*, V, 12. — 2. *Ibid.*, I, 19. — 3. *Ibid.*, V, 77. — 4. *Ibid.*, V, 11. — 5. *Exhortation aux Grecs*, c. I. — 6. *Strom.*, IV, 6.

méthode aux philosophes : les termes et les doctrines que suppose sa terminologie relèvent en théologie de Platon, en christologie de Philon, en logique d'Aristote et en morale des stoïciens. — Sa trilogie — apologétique, morale, dogme — rappelle les mystères du paganisme, mais l'expression de chrétien gnostique n'est pas plus correcte que ne le serait aujourd'hui celle de socialiste chrétien.

L'**érudition** de Clément est immense : « colosse de science, et, d'après S. Jérome, le plus érudit des écrivains ecclésiastiques », il emprunte ses citations à plus de six cents écrivains de l'antiquité. — Son **éloquence** est merveilleuse : servie par des idées très fortes, et un style pindarique, vivant et imagé, elle s'engage souvent en de magnifiques tirades. Sans parler du préambule et de la péroraison de l'*Exhortation* qui lui ont valu l'admiration d'Eusèbe et de S. Jérôme, il a des passages entiers qui sont des hymnes plutôt que des dissertations. — Et quelle **verve satirique** dans sa critique du polythéisme ! avec quelle puissance de dialectique il s'écrie : « Pour moi, j'ai appris à fouler aux pieds la terre et non à l'adorer [1] ! » — Clément est quelquefois obscur : son style peu soigné et prolixe, le genre décousu de ses Stromates, la discipline du secret qui commence à s'imposer, la crainte des contradictions, l'allégorisme aussi de l'école en sont la cause.

II. — ORIGÈNE (185-253) [2].

152. Sa vie et ses ouvrages. — **ORIGÈNE** naquit en Egypte vers 185 et fut instruit dans la foi par son père Léonide. En 203, âgé de 18 ans à peine, il succéda à Clément dans la direction du Didascalée. Son enseignement, quelquefois interrompu, y dura jusqu'en 230 : condamné pour ses opinions, il se retira en Asie et continua d'enseigner à Césarée jusqu'à sa mort en 253.

Pendant ce temps, Origène écrivit plus d'ouvrages qu'il ne serait possible d'en lire dans la vie d'un homme : S. Epiphane lui prête six mille volumes ! mais Eusèbe près de deux mille. Il faut citer comme philosophiques son livre *Contre Celse*, dix *Stromates*, un traité de la *Prière*, un opuscule sur la *Résurrection*, mais par dessus tout, le *Périarchon* ou traité des *Principes*.

Le plan de son enseignement rappelle celui de Clément ; il le dépasse par l'ampleur et l'originalité de ses théories.

153. I. — Plan d'enseignement universitaire sous Origène. — D'après S. Grégoire le Thaumaturge et Pamphile, deux

1. *Exhortation aux Grecs*, IV.— 2. **Patr. græc.**, t. XI-XVII ; — **Freppel**, *Origène*, 1868 ; — **Denis**, *De la philosophie d'Origène*, 1884 ; — **Prat**, *Origène*, 1907.

de ses disciples reconnaissants, Origène commençait son enseignement par la dialectique, continuait par la physique, la géométrie et l'astronomie, pour traiter ensuite de la morale. Comme Clément, son prédécesseur, il passait de la morale à la métaphysique, exposant alors tous les systèmes des anciens philosophes. Mais, pour Origène, la philosophie n'était que l'auxiliaire de la théologie proprement dite, et celle-ci, avec l'exégèse, couronnait l'œuvre et unissait l'âme à Dieu. Aussi, le Didascalée offrait, dès le IIIe siècle, l'image d'une université : c'était une réunion de sciences humaines et divines. Origène les embrassait toutes dans son vaste enseignement.

A la *base* de cet enseignement, fidèle à l'esprit de son école, il plaçait la morale, et, comme méthode, pratiquait un sage éclectisme. D'une part, en effet, il ne se contentait pas de recommander la pratique des quatre vertus cardinales, l'étude de soi-même, la piété, surtout envers Dieu, centre et fin de toutes choses : mais il était lui-même un modèle. « Pendant plusieurs années, il marcha sans chaussures, les pieds entièrement nus. En donnant ainsi l'exemple d'une vie vraiment philosophique, il porta beaucoup de ses disciples à l'imiter [1]. » Surtout, il priait et recommandait la prière : son traité de la *Prière* répond d'avance à toutes les objections des déistes modernes [2]. D'autre part, s'il recommandait à ses élèves la lecture de tous les écrivains, il exceptait les athées qui sont en dehors du sens commun de l'humanité et dont les livres ne devraient pas entrer en ligne de compte ». En présence des sophismes, cachés sous des apparences perfides, il voulait qu'on prît pour critérium la parole de Dieu, « car, disait-il, on ne doit s'en rapporter à aucun philosophe, quelle que soit sa réputation parmi les hommes [3] ». Nous verrons cependant qu'en fait, Philon, les Stoïciens, Platon surtout, exercèrent sur lui une fâcheuse influence.

Soumission chrétienne et indépendance, tels sont les deux caractères de sa philosophie. — Ses erreurs sont de simples opinions. Il a coutume de dire, après les avoir exposées, qu'il ne donne pas son sentiment comme définitif, et il ajoute :

1. **Eusèbe**, *Hist. ecl.*, VI, 3. — 2. Cf. **Mgr Freppel**, *Origène*, II, p. 210. — 3. *Panégyrique d'Origène* par **Grégoire le Thaum.**, n. XV.

« si quelqu'un trouve une meilleure explication, qu'il l'adopte de préférence à la mienne ». — Pourtant les théories du *Periarchon* sont bien la preuve de son indépendance. Divisé en quatre livres, ce Περὶ ἀρχῶν est déjà une somme théologique, où il est parlé successivement de Dieu et de sa mission (la création, les anges et l'homme) ; de Jésus-Christ et de son œuvre ; des fins dernières de l'homme... Mais, à l'occasion des questions théologiques les problèmes de la philosophie sont examinés, et il est facile d'y retrouver une théologie, une cosmologie et une anthropologie.

154. II. — **L'Origénisme.** — Sous ce nom, on désigne communément non pas la doctrine foncière de l'auteur, qui admettait les principes de la philosophie chrétienne, mais plutôt l'ensemble des points où il s'en écarte ; et ce sont ceux-là seulement qu'il nous faut signaler.

1) *Théologie.* — 1° Dieu est simple et incorporel, c'est même le *seul* être qui ait le privilège d'être sans matière. Il est de même tout puissant ; mais sa puissance ne peut *cesser* un instant d'être active. — 2° Donc Dieu a dû nécessairement créer et créer *ab æterno* : autrement il « ne saurait être appelé tout puissant, n'ayant point de sujets sur lesquels il exerce sa puissance » ; de plus sa bonté n'aurait pas toujours fait le bien ; enfin, au moment de la création, il aurait fait du progrès et serait devenu meilleur [1]. — 3° Pour la même raison, le monde actuel n'est que le commencement d'*autres mondes* : pas plus avant ce monde qu'après lui, la puissance de Dieu ne peut rester oisive et immobile. — 4° Pour créer, Dieu se sert du Λόγος, qui est distinct du Père, non seulement en tant que personne, mais aussi par l'essence, car il est soumis au seul Dieu suprême : c'est l'idée *subordinatienne* introduite dans la divinité.

2) *Cosmologie.* — 1° Ce que Dieu crée *ab æterno*, ce sont les âmes et la matière : ou mieux cette dernière substance paraît avoir été produite pour les âmes ou après elles : car, Dieu excepté, toutes les créatures raisonnables sont *unies à une matière* [2]. — 2° De plus toutes avaient été créées *primitivement égales* ; Dieu peut être la cause du multiple, non du divers, il n'y a en lui aucun principe de diversité ; sa bonté,

1. Le *Periarchon*, L. II, c. 11, n. 10. — 2. **Freppel**, *ouv. cité*, I, p. 384-386.

sa justice, sa sainteté s'opposent à une égale répartition de ses biens [1]. — 3° C'est le *péché* qui a introduit la *diversité* dans le monde : le libre arbitre a porté les créatures raisonnables, les unes à chercher le progrès dans l'imitation de Dieu, les autres à déchoir par leur négligence. — 4° Il en est résulté que certains anges ont des *corps aériens* et très purs, resplendissants comme la lumière du jour, mais parce qu'ils ont plus ou moins progressé, ils composent neuf chœurs et trois hiérarchies distinctes. D'autres, au contraire, ceux qui ont subi une déchéance, se rangent en trois classes : au premier rang, les esprits sidéraux, qui animent le soleil et les astres ; au second rang les âmes humaines primitivement égales aux anges ; et, enfin, les démons.

Ainsi, pour Origène, comme pour les gnostiques, le *monde est une chute* : brûlés originairement du feu divin, les esprits se sont refroidis, épaissis et le νοῦς est devenu ψυχή ; leur vêtement est devenu charnel et grossier, et il leur a fallu un monde nouveau qui fût en harmonie avec leur nature et devînt le théâtre de leur purification.

3) *Psychologie.* — 1° La *préexistence des âmes* était une conséquence de ce système. Origène soutient, comme Platon, que les âmes ont existé antérieurement et que toutes, elles ont été créées ensemble. Seulement, Platon donnait pour preuves la connaissance qui semble un souvenir du passé et la conscience que nous aurions d'être dans un corps comme dans une prison. Origène, lui, soutint la même thèse à cause de l'inégalité des âmes et la variété de leurs dispositions. Les hommes ne sont pas égaux ; donc ils ont mérité cette inégalité dans une vie antérieure ; si, par ex., avant même de naître, Jacob est préféré à Esaü, cela ne peut venir que de ses fautes antérieures, « ex præcedentis vitæ meritis ». — 2° Les âmes sont immatérielles : Origène les dit *innées en des corps*, il ne dit pas que ce sont des corps. Il démontre, au contraire, la spiritualité de l'intelligence. « D'où lui viendrait, dit-il, la force de la mémoire ? D'où, le pouvoir de contempler les choses invisibles ? Un corps est-il en état de choisir ce qui est incorporel ? — Et, qui donc a jamais pu dire de quelle couleur est l'intelligence, prise en elle-même, et dans son activité in-

1. **Freppel**, *ouv. cité*, I, p. 374-377.

time [1]. » — 3° Mais de quelle âme s'agit-il ? — Il reste un doute sur l'*unité de l'âme* dans la doctrine d'Origène. Il en parle souvent comme d'une substance intermédiaire entre la chair et l'esprit : « quasi medium quoddam inter carnem infimam et spiritum promptum ». — 4° Cependant, après la mort, l'âme est immortelle et éternelle ; mais, soumise à des *épreuves successives*, elle pourra dans les siècles futurs descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice ou revenir des extrémités du mal jusqu'aux dernières limites du bien [2]. — 5° Enfin, toutes les créatures raisonnables, les démons eux-mêmes, seront rétablis dans leur état primitif : « la fin est toujours semblable au commencement : c'est à une fin unique que la bonté de Dieu ramènera toutes les créatures [3] ». Cette réconciliation finale de toutes les créatures pécheresses avec Dieu est connue sous le nom d'*apocatastase*.

155. Conclusion sur ORIGÈNE et l'ORIGÉNISME. — 1° Origène est le **plus grand philosophe** chrétien de la première phase patristique. Son puissant **esprit** explique la largeur de ses idées ; son immense **érudition** n'eut d'égale que la modestie de son **caractère**. Ses travaux sont considérables, et d'autant plus, comme dit Eusèbe, qu'il n'a jamais eu d'enfance et qu'il ne connut pas de vieillesse. Son traité des *Principes* est une somme théologique, une **philosophie des dogmes**, il est aux idées ce que la *Cité de Dieu* est aux faits. Ce que Clément avait préparé dans les *Stromates*, Origène, sans autre précédent dans l'histoire, le réalisa dans le *Periarchon*.

2° Mais, dans sa vaste intelligence, il donna trop de place à la philosophie grecque. De là viennent ses **erreurs** : plus d'un alliage s'est glissé dans l'or. Ce sont en **théologie**, la nécessité, l'éternité, la continuité de la création ; **en cosmologie**, l'égalité de tous les esprits créés, leur différenciation produite par le péché, la matière dans tous les esprits ; en **psychologie**, la préexistence des âmes, la trichotomie de l'âme humaine, enfin les épreuves successives, la conversion définitive des damnés : autant d'**erreurs graves**, dont l'ensemble constitue l'**origénisme** et que la philosophie chrétienne ne cessera de combattre et de rejeter de son sein.

1. *Periarchon*, L. I, c. I, n. 7. — 2. *Ibid.*, L. I, c. VI, n. 3. — 3. *Ibid.*, n. 1 et 2.

3° Toutefois l'**influence d'Origène** a traversé les âges. C'est un **initiateur** : les Ecoles de Laodicée et de Césarée relèvent de lui ; à Alexandrie ses successeurs, comme DIDYME l'aveugle [1] et RHODON, commentent le traité des *Principes*. D'autre part, S. Méthode commence à le combattre, et compose même contre lui trois ouvrages : *du Libre Arbitre*, *de la Résurrection* et *des Choses créées*. Telle est la destinée de cet homme que, de son vivant comme de nos jours, son nom suscite des **admirateurs** enthousiastes et d'ardents **contradicteurs**.

§ III. — LES PÈRES LATINS OU AFRICAINS [2].

Les auteurs ecclésiastiques latins n'apparaissent, après les Grecs, qu'au début du IIIe siècle. Ils parlent la langue de l'Eglise et créent une nouvelle littérature. La plupart, et les plus grands d'entre eux, ont pour patrie l'Afrique du Nord : Minucius Felix, Tertullien et S. Cyprien, Arnobe et Lactance.

I. — MINUCIUS FELIX [3].

156. L'Octavius.— C'est par ce dialogue que s'ouvre la patristique latine. Son auteur, un avocat, qui se nomme MINUCIUS FELIX, l'a-t-il écrit avant ou après la fin du IIe siècle ? La critique moderne hésite, ne sachant si l'*Apologétique* de Tertullien, achevée en 197, y fait des allusions, ou lui en fournit.

L'*Octavius* est un dialogue entre le païen Cæcilius et le chrétien Octavius sur la vérité de leur religion respective : Minucius, qui se nomme lui-même Marcus, assiste comme arbitre et juge du débat. Cæcilius parle le premier et confesse les incertitudes de la philosophie ancienne sur l'existence de Dieu. Pour lui, « lorsque les plus grands génies sont encore à *délibérer*, il faut laisser les choses douteuses dans l'état où elles sont ». — « Non pas, observe Minucius : trop souvent la subtilité et l'éloquence parviennent à obscurcir les vérités les plus lumineuses. » — Octavius parle donc à son tour et démontre, d'abord, l'existence de Dieu par le bel ordre de l'univers et le consentement universel. Puis il flagelle le polythéisme gréco-romain, donne à Socrate l'épithète de bouffon, *scurra atticus*, et, en général, jette le ridicule et le mépris « sur ces philosophes toujours fort éloquents contre leurs propres vices, « semper adversus sua vitia facundos ». — Nous nous reti-

1. Cf. **Gust. Bardy**, *Didyme l'Aveugle*, 1910.— 2. **De Labriolle**, *Histoire de la litt. chrét. latine.* — 3. *Ibid.*, p. 143.

râmes tous pleins de joie, conclut Minucius, Cæcilius, d'avoir cru, Octavius, d'avoir vaincu, et moi, de la conversion de l'un et de la victoire de l'autre.

On le voit, Minucius accuse une tendance exclusiviste et **peu d'estime pour la philosophie grecque**. A cela près, l'Octavius est une **défense**, aussi **populaire** que **philosophique**, du christianisme, et, par l'**art de la composition**, un « **livre d'or** », ou, selon le mot de Renan, « **la perle de l'apologétique chrétienne** ».

II. — TERTULLIEN (160-223) [1].

157. Sa vie et ses ouvrages. — TERTULLIEN naquit vers 160, à Carthage, qui était alors la Rome et l'Athènes de l'Afrique. Ses parents, qui étaient païens, lui firent donner une brillante éducation. La constance des martyrs l'aurait déterminé à se convertir vers l'an 193-5 et il reçut le sacerdoce. Choqué du relâchement des mœurs, il adhéra vers 213 à la secte de Montan, dans laquelle il persévéra, probablement jusqu'à sa mort, vers 223.

Ses ouvrages sont très nombreux : ceux qui nous restent sont en latin. Pour ne citer que ceux qui se rapportent à la philosophie, il a composé, comme *apologiste*, ses deux *livres aux Nations*, l'*Apologétique*, le *Témoignage de l'âme*, — comme polémiste son fameux traité *De præscriptione hæreticorum*, un traité de l'*Ame* et de la *Résurrection de la chair*, — enfin plusieurs traités de morale, comme le traité de la *Prière*, de la *Pudicité*, de la *Patience*...

158. I. — Comme apologiste, Tertullien — se montre sévère pour les philosophes. Il met à nu toutes leurs contradictions : le naturalisme panthéistique, auquel ont abouti leurs systèmes et l'aveuglement qui les a empêchés de remonter des éléments à Celui qui les a créés. Socrate lui-même n'est qu'un sophiste comme les autres. Platon est appelé « omnium hæreticorum condimentum ». Sus donc aux philosophes, «... philosophis, ut ita dixerim, patriarchis hæreticorum [2] ». Ses deux livres *Aux nations* respirent cet esprit acerbe pour les philosophes. — Cependant, l'homme n'est pas réduit au scepticisme. Le témoignage de l'âme en est la preuve : « Viens donc, ô âme humaine, s'écrie-t-il, comparais devant nous. Nous prêchons un Dieu unique : n'est-ce pas là ta croyance à toi-même ? Ne t'avons-nous pas entendu t'écrier : « s'il plaît à Dieu, si Dieu le veut ainsi ? » — Les réponses de l'âme, rendue à sa simplicité originelle, débarrassée de préjugés d'éducation,

1. Mgr **Freppel**, *Tertullien*, 1864 ; — **Monceaux**, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, 1901, t. I ; — **D'Alès**, *La Théologie de Tertullien*, 1905 ; — **de Labriolle**, *La Crise montaniste*, 1913. — 2. *De Anima*, ch. III.

sont toujours les mêmes, toujours conformes à la vérité. — Et Tertullien exalte la beauté de ces témoignages : « Ces témoignages de l'âme, s'écrie-t-il, sont d'autant plus simples qu'ils sont plus vrais, d'autant plus populaires qu'ils sont plus simples, d'autant plus communs qu'ils sont plus populaires, d'autant plus naturels qu'ils sont plus communs, d'autant plus divins qu'ils sont plus naturels. » Ce sont des cris de l'âme en présence de la majesté de la nature, des « éruptions », c'est-à-dire des élans vers la vérité, car « la nature donne la leçon, l'âme la répète. Tout ce que la première enseigne, tout ce que la seconde apprend, émane de Dieu, c'est-à-dire du maître de la nature elle-même [1] ». On ne pouvait mieux faire ressortir, avec la faiblesse de la raison qui se laisse entraîner dans l'erreur de tant de manières, sa puissance naturelle pour la vérité, et « ce sens intime du vrai dont Dieu a daigné doter l'âme » [2]. Plus tard, Tertullien établira contre les Académiciens la certitude de la perception des sens [3].

159. II. — **Polémiste, Tertullien** — a exposé successivement tous les points de la métaphysique chrétienne contre les diverses sectes dont il combat les erreurs, — contre Hermogène, la création *ex nihilo* et la contradiction d'une matière incréée, — contre les Valentiniens, les absurdités du gnosticisme panthéistique et du dualisme, — contre Marcion, l'unité de Dieu, d'un Dieu juste et bon, qui est le même dans l'ancien et le nouveau Testament ; — contre Hermogène encore, dans le *De censu seu origine animæ*, qui est perdu [4], l'impossibilité pour la matière de donner naissance à l'âme de l'homme, sortie uniquement du souffle de Dieu ; — contre les hérétiques en général, dans le *De præscriptione*, la priorité de la vérité et le caractère adventice du mensonge.

Il y a pourtant certaines réserves à faire : — 1° Tertullien professe le *traducianisme* ou générationisme en ce qui concerne l'origine de chaque âme humaine. C'est des âmes du père et de la mère que se détache le germe d'une âme nouvelle, et comme un rejeton de la race d'Adam « velut surculus quidam ex matrice Adam [5] ». Pourquoi cette doctrine en celui qui combat la préexistence des âmes, aussi bien que

1. *De Testimonio animæ*, V. — 2. *De anima*, c. II. — 3. *Ibid.*, c. VII. — 4. **Patr. lat.**, t. II, col. 681. — 5. *De anima*, c. XIX.

la métempsycose ? Pour expliquer l'unité de la race humaine, la transmission du péché originel et la ressemblance des enfants avec leurs parents.

2° Il est *spiritualiste*, mais use d'une terminologie équivoque. — Entendez-le réclamer la spiritualité de l'âme humaine : « L'âme est une substance simple, indissoluble et par là même immortelle ; car se diviser, c'est se dissoudre, c'est mourir. Il ne faut donc pas la diviser en deux parties, comme Platon, ni en trois comme Zénon, ni en cinq ou six à l'exemple de Panætius, ni en sept avec Soranus, ni en huit avec Chrysippe, ni en neuf avec Apollophane. Là où ces philosophes ont vu différentes parties, il faut voir des propriétés, des énergies et des opérations diverses, selon le jugement d'Aristote [1]. » Même orthodoxie sur la nature de Dieu. — D'autre part, il semble bien donner une forme corporelle à l'âme et à Dieu lui-même : à l'âme : « Ostensa est mihi anima corporaliter et spiritus videbatur... tenera et lucida et aerei coloris et forma per omnia humana [2] » ; — à Dieu : « Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est ? [3] ».

Sans examiner autrement ces passages, le *Dictionnaire des sciences philosophiques* déclare que Tertullien « fait l'âme corporelle et donne une doctrine non moins puérile sur Dieu ». Cependant, la saine critique demande à concilier les textes, en apparence contradictoires, d'un même auteur. Pour Tertullien, créateur de la latinité chrétienne, corps est synonyme de substance et « corporalitas » la même chose que « substantialitas ». Il le déclare formellement : « substantia corpus est sui cujusque [4] ». Rien d'étonnant donc à ce qu'il dise que l'âme et Dieu aient un corps, c'est-à-dire une substance : « L'esprit est un corps en son genre, dit-il. Tous les êtres invisibles ont auprès de Dieu leur corps, qui niera que Dieu lui-même soit corps [5]. » Cela ne l'empêche pas d'être spirituel, « nam et Deus spiritus ». — Mais il parle aussi de forme et de couleur : assurément la terminologie est répréhensible.

160. III. — **Moraliste, Tertullien** — abonde en maximes générales d'une grande élévation. Dans sa lettre *Aux martyrs*, il les exhorte à la patience avec un accent de fermeté

1. *De anima*, c. XIV ; — cf. **Patr. lat.**, t. II, col. 709. — 2. *Ibid.*, c. IX. — 3. *Adversus Praxeam*, c. VII. — 4. *Adv. Hermog.*, c. XXXV. — 5. **R. de Journel**, *Enchiridion patristicum*, n. 346, 349, 355, 374.

stoïque, qui rappelle Epictète. Ecoutez-le : « La jambe ne sent rien sous le bois qui la brise, quand l'âme est dans le ciel. » Mais c'est le stoïcisme transformé par l'Evangile : la béatitude céleste, telle est la fin de l'activité morale comme de la patience morale. Son traité de la *Patience*, son *Scorpiace* contre les détracteurs du martyre, son livre de la *Prière* où il réfute les objections tirées de l'immutabilité divine, s'inspirent de la même élévation de pensées et de sentiments. Déjà, dans son *Apologétique*, il nous avait fait entrevoir la fraternité humaine, appelée à remplacer l'égoïsme étroit de la Cité : « Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. »

Mais quand Tertullien entre dans le *détail* des mœurs, il se montre rigoriste et manque de mesure. Ainsi, — 1° dans son traité *Des spectacles*, il condamne le théâtre païen, soit parce qu'il était une continuation du culte, et, par suite, une profession d'idolâtrie ; soit parce qu'il est défendu de regarder ce qu'il est défendu de faire : le théâtre païen était presque toujours impudique, soit parce que toute représentation a le caractère d'une hypocrisie blâmable, et ceci est évidemment exagéré. — 2° Dans son traité *De l'idolâtrie*, il condamne sans distinction les vendeurs de victimes, les fabricants d'idoles : « la raison qui défend de les adorer, ne doit-elle pas défendre également de les faire ? » C'est confondre la coopération matérielle au mal avec le concours formel, le conseil avec le précepte, ce qui est dangereux avec ce qui est intrinsèquement mauvais. — 3° C'est le même reproche qu'il faut faire à sa *Couronne du soldat*, où il proscrit l'usage qu'avaient les soldats chrétiens de porter, comme les autres, une couronne de lauriers à la distribution des largesses impériales. — 4° Enfin dans son traité *De la fuite de la persécution*, il prétend qu'il n'est jamais permis de fuir ou de se cacher, car la persécution est voulue de Dieu : c'est condamner toute prudence, réduire l'homme à un état de passivité pure et confondre la permission divine avec le précepte positif de Dieu. — Même rigorisme dans la morale religieuse ; les péchés commis après le baptême sont irrémissibles ; les secondes noces sont un adultère déguisé ; Dieu veut un corps exténué de jeûnes et d'abstinences.

161. Influence de TERTULLIEN : S. Cyprien. — Nous ne pouvons mieux faire que de citer le jugement de Vincent de Lérins : « Ce qu'Origène est pour les Grecs, Tertullien l'est pour les Latins : il tient le **premier rang parmi nos écrivains.** Où trouver plus de doctrine que dans cet homme ? Un esprit plus exercé aux choses divines et humaines ? Philosophie, écoles philosophiques, origine, luttes et opinions des sectes, histoire et art, il a tout embrassé avec une **puissance d'esprit merveilleuse.** La force et la véhémence de son esprit sont telles qu'il perce ses adversaires comme d'un fer acéré, ou les écrase de son poids. S'agit-il des **qualités du discours**, qui pourrait égaler l'éloge au mérite ? Les raisons s'y pressent avec un enchaînement qui entraîne de son côté ceux-là mêmes qu'il ne parvient pas à persuader. Autant de mots, autant de pensées ; autant de pensées, autant de victoires. Ils le savent ceux dont il a foudroyé les blasphèmes dans ses nombreux écrits, les Marcion, les Apelle, les Praxeas, les Hermogène, les Juifs, les Gentils, les gnostiques et tant d'autres [1]. » — Pourquoi faut-il que les erreurs de la fin de sa vie nous obligent à dire avec S. Jérôme : « J'admire son **génie** et je condamne ses **erreurs** ? »

Ce qui montre encore l'influence de Tertullien, c'est l'exemple de S. Cyprien, évêque de Carthage, martyrisé en 258. — S. Cyprien est l'**élève de Tertullien**, comme l'attestent ses écrits [2], et c'est, en effet, du nom de « maître » qu'il honore son illustre devancier. Il lui a beaucoup emprunté, par ex., dans son opuscule sur les *Avantages de la patience*. Esprit pratique, S. Cyprien n'est pas un métaphysicien... Mais, c'est le **moraliste** de l'école, et, à la différence de Tertullien qu'il rectifie et complète, il est toujours doux et paisible, plein de mesure dans les idées, de suavité dans l'esprit et de clarté dans le style [3].

III. — ARNOBE ET LACTANCE.

162. Arnobe et Lactance — appartiennent encore à l'Afrique.

A. — Arnobe, né vers 255-260 en Numidie, y enseigna la rhétorique. Après sa conversion vers 295, il composa son traité *Contre les païens* : *Adversus nationes*. Il y fait une critique incisive et mordante du polythéisme et de ces dieux « qu'il vénérait encore, il y a peu d'années, qui sortaient de la fournaise et que le marteau avait façonnés sur l'enclume [4] ».

1. *Commonitorium*, c. XVIII. — 2. S. Jérôme, ep. 84 ad Pammachium et Oceanum, an. 401. — 3. Cf. Monceaux, *ouv. cité*, t. II ; — Ad. d'Alès, *La Théologie de S. Cyprien*, 1922. — 4. I, 39.

Mais les principes de sa philosophie ne sont pas sûrs. Ainsi : « notre âme est, selon lui, d'une qualité mitoyenne — anceps, mediæ qualitatis — à égale distance de la matière et de l'esprit, sujette de sa nature, à la mort, mais capable par la grâce de Dieu d'acquérir l'immortalité [1] » : c'est inaugurer le *rosminianisme.* — L'auteur de l'âme n'est pas le dieu suprême, mais un être au-dessous de lui : c'est du *gnosticisme.* — Il y a des dieux inférieurs, v. g., les divinités païennes, et un Dieu suprême qui n'est pas créateur : « Deus prinçeps, Deus summus », auquel on subordonne Jésus-Christ : c'est déjà de l'*arianisme.* Ce converti ne connaît pas ou parle mal sa philosophie.

B. — Lactance [2], disciple d'Arnobe, et professeur à Nicomédie, se convertit vers l'an 300 ; puis, précepteur de Crispus, fils de Constantin, composa plusieurs ouvrages philosophiques dont le principal a pour titre : *Divinæ institutiones.* Il y établit avec force les vérités fondamentales de la philosophie chrétienne : existence de Dieu, immortalité de l'âme, fraternité humaine... ; par l'élégance de son style, il a mérité le nom de *Cicéron chrétien.* Il mourut vers 325.

Mais sa tendance est celle de son école. Il dit bien que « si l'on parvenait à réunir les vérités éparses dans les diverses écoles et à en former un tout organisé, on aurait une philosophie entièrement conforme à la vérité chrétienne ». Il combat même les Académiciens et il n'est pas sceptique. Mais, somme toute, selon lui, les philosophes n'ont fait qu'éloigner les hommes du chemin de la vérité ; leurs pensées, à tous, ne sont que folie « cogitationes eorum esse stultas » et il faut reconnaître que la philosophie est fausse et vaine : « apparet falsam et inanem esse philosophiam ».

Concluons, malgré cela, avec Léon XIII : « Arnobe, dans ses livres *Contre les païens*, et Lactance principalement dans ses *Institutions divines*, emploient l'un et l'autre une égale **éloquence** et une même **vigueur** pour inculquer aux hommes les dogmes et les préceptes de la sagesse catholique [3]. »

163. Critique de la première phase : trois tendances. — Nous venons d'examiner trois groupes de Pères : les Grecs, les Alexandrins, les Africains, et nous avons remarqué déjà entre eux des différences d'attitude et de tendance.

1° Différence d'**attitude** : — à l'égard **de l'ancienne philo-**

1. **Bardenhewer**, *ouv. cité*, I, p. 368. — 2. Cf. **R. Pichon**, *Lactance*, 1901. — 3. **Léon XIII**, Encycl. *Æterni Patris*.

sophie, les apologistes grecs, en général, philosophes convertis, comme S. Justin et Athénagore, conservent un sentiment d'estime et d'amour, tout en rejetant ses abus et ses erreurs ; c'est l'**école moyenne** ; elle accuse un esprit de conciliation qui se rapproche de la vérité. — Les Alexandrins, qui écrivent aussi la langue des anciens philosophes, vivant dans un milieu plus philosophique et plus scientifique, donnent la **prépondérance à la philosophie ancienne** dans la solution des questions : de là les erreurs de Clément et surtout d'Origène. — Tandis que les Africains, en particulier Tertullien et Lactance, pour éviter les erreurs de l'école rivale, entraînés par l'ardeur de la polémique, exagèrent les torts de la philosophie grecque, source, d'après eux, de toutes les hérésies : c'est l'école **exclusiviste et séparatiste**, mais c'est sa gloire d'avoir proclamé la « virtualité » philosophique du christianisme : ses représentants ont cru n'être que théologiens, ils ont été philosophes sans le vouloir.

2° Même diversité de **tendance** : — les Alexandrins, sans nier jamais la nécessité des œuvres et l'exercice des vertus, font, pourtant, de la morale évangélique une simple préparation à la science gnostique : de là une **tendance mystique** qui ne va jamais jusqu'à admettre un mode de connaissance supérieur à la raison, mais subordonne, comme le moyen à sa fin, la morale à la métaphysique. — Au contraire, les Latins, conformément au génie romain, accusent une **tendance plus pratique** que spéculative et ne font de la métaphysique qu'en vue de la morale. — L'**école vraie** fera l'union d'une puissante métaphysique avec une morale nette et solide.

Il importait, dès le début de notre histoire de la philosophie chrétienne, de signaler cette *multiple diversité*. Nous la retrouverons à chaque période et d'abord (n. 168, 172) dans la seconde phase ou *l'âge d'or* de la philosophie patristique.

IIe PHASE

Apogée de la philosophie patristique.

164. Division. — Le IVe siècle est, avec la majeure partie du Ve, l'âge d'or de la philosophie patristique. L'édit de Milan (313) avait donné à l'Eglise droit de cité dans l'empire :

les doctrines purent s'y produire au grand jour et féconde en génies divers fut la Patristique *grecque*, aussi bien que la Patristique *latine*.

§ I. — LA PATRISTIQUE GRECQUE AUX IVe ET Ve SIÈCLES.

C'est toujours Alexandrie qui est le siège principal des études philosophiques. Deux écoles y sont florissantes, l'école *origéniste* et l'école *néoplatonicienne*.

I. — MOUVEMENT ORIGÉNISTE.

Origène avait parcouru l'Asie et enseigné à Laodicée, à Jérusalem, à Césarée de Palestine : mais trois centres principaux subissent son influence. L'école d'*Alexandrie* compte outre les continuateurs du Didascalée, par ex. Didyme, d'illustres évêques comme S. Athanase († 373) et S. Cyrille. — Vis-à-vis d'Alexandrie s'élève une école rivale, celle d'*Antioche*, fondée par Lucien d'Antioche et représentée par S. Epiphane et S. Jean Chrysostome, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr. — Enfin, après Eusèbe, ami et panégyriste d'Origène, *Césarée* devient le centre d'une école qu'illustrent S. Basile, évêque de Césarée († 379), S. Grégoire de Nazianze († 389), S. Grégoire de Nysse († 395), les trois lumières de la Cappadoce.

Les autres représentants de la Patristique grecque sont disséminés un peu partout. Il faut citer S. Cyrille de Jérusalem († 386), Apollinaire († 392), évêque de Laodicée, et Némésius, évêque d'Emèse au début du ve siècle. Au reste, les controverses les réunirent, et ces controverses sont, d'après leur objet, trinitaires ou christologiques.

165. Les controverses trinitaires — semblent engendrées par l'idée subordinatienne, empruntée au gnosticisme et défendue par Origène (n. 154-II). Lucien d'Antioche avait propagé le subordinationisme dans son école d'Antioche : Arius, son disciple, enseigna nettement que le Λόγος est une créature tirée du néant, qui n'a pas toujours été : de là l'*arianisme*. — A son tour, Macédonius de Macédoine, évêque de Constantinople, déclare que le Saint-Esprit, pas plus que le Λόγος, ne possède la divinité : de là le *macédonianisme*. — D'autre part, Marcel d'Ancyre renouvelle le modalisme des Sabelliens, qui faisaient des trois personnes divines de simples modes nominaux de la substance divine : de là le *sabellianisme*.

Bien que théologiques de leur nature, ces discussions ardentes sur la divinité eurent deux résultats importants pour la philosophie chrétienne. D'*abord* elles élucidèrent et fixèrent les notions les plus hautes de la *métaphysique* ; des rayons de lumière furent projetés sur ces notions d'être et d'essence,

de nature et de substance, de suppôt et de personne. De *plus*, on fut amené nécessairement à compléter la connaissance rationnelle de *Dieu*, par ex., à caractériser la connaissance médiate, analogique et imparfaite que la raison, laissée à elle-même, nous en donne.

A Eunomius qui prétendait savoir tous les secrets de l'essence divine, S. Basile répond : « Les créatures nous font bien connaître la puissance, la sagesse et l'art du créateur, mais non son essence. Il y a plus, la puissance du Créateur ne s'y révèle pas nécessairement tout entière : car il se peut que le bras de l'artiste ne déploie pas toute sa force, et que son œuvre n'atteste qu'un assez faible effort. Mais enfin, qu'il ait déployé toute sa force dans son ouvrage, soit ! On pourra sans doute mesurer sa force par ses œuvres, mais connaître son essence, n'y songez pas ![1] »

166. Les controverses christologiques — peuvent se rattacher aussi à Origène. Nous savons qu'il avait distingué dans l'homme la ψυχή et le νοῦς.

Partant de là, Apollinaire enseigne que le Verbe avait bien pris un corps avec l'âme, ψυχή, qui l'anime, mais qu'il n'avait pas pris l'entendement humain, νοῦς, le Verbe en tenant lieu ; de là l'*apollinarisme*. — Pour réagir contre cette erreur, des théologiens d'Antioche, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, soutiennent avec Nestorius (450) que l'humanité prise par le Verbe était non seulement complète, mais une personne humaine : de là le *nestorianisme*. — Tandis que, revenant à l'apollinarisme, Eutychès enseignera que la nature divine en Jésus-Christ avait absorbé la nature humaine, incomplète et privée de νοῦς : de là l'*eutychianisme*.

Comme les précédentes, les controverses christologiques ramenèrent l'attention sur les notions de nature et de personne, considérées dans l'homme : nouveau gain pour la métaphysique chrétienne. — Toutefois, c'est la psychologie qui sera spécialement étudiée par les Pères ; ils la purgent de trois erreurs : la trichotomie, la préexistence des âmes et le traducianisme. — 1° Il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, dit S. Grégoire de Nysse : « unica quædam est intelligens » et la même âme raisonnable, sans être localisée, anime le corps dans toutes ses parties. — 2° L'âme est créée *ex nihilo* dans les premiers jours de l'organisation du corps, et S. Gré-

1. *Adv. Eunom.*, II, 32.

goire de Nazianze qualifie d'absurde l'opinion qui lui donne une vie antérieure à celle-ci : « absurda etiam ac præpostera cogitatio quod anima alibi unquam versata sit ». — 3° Non moins fausse est l'opinion de ceux qui supposent que l'âme du fils est produite ou par l'âme du père ou par l'action du père et de la mère, à peu près comme le feu par le choc de la pierre et du fer : « quemadmodum cum lapis aliquis et ferrum collisa fuerint. »

167. S. Grégoire de Nysse et Némésius, év. d'Emèse — méritent ici, comme philosophes, une mention spéciale.

A. — Le premier, outre un entretien avec un philosophe *Contre le destin*, nous a laissé sous forme de dialogue avec sa sœur Macaire un « livre d'or » sur l'*Ame et la Résurrection* : l'origine et la nature de l'âme humaine, son immortalité et la résurrection des corps y sont mis en un beau et puissant relief.

Au reste, plus métaphysicien que psychologue, S. Grégoire prend part à toutes les polémiques de son temps *Contre Eunomius*, *Contre Apollinaire*, *Contre les Macédoniens* et comme il se meut à l'aise dans toutes les questions relatives à la Trinité, aux notions de nature et de personne ! C'est le plus spéculatif des Pères grecs, mais aussi, disons-le, celui que la philosophie origéniste semble avoir marqué le plus malencontreusement de son empreinte. Il en a une fois le **réalisme outré**. « Il y en a certes beaucoup, dit-il, qui participent à la nature humaine, mais il n'y a, au fond, qu'un seul homme. Nous prenons pour un véritable abus l'usage de parler de plusieurs hommes. Pierre, Paul et Barnabé en tant qu'hommes, ne sont qu'un seul homme [1]. » D'autre part, s'il soutient la résurrection, il tient pour les épreuves successives et prêche, après Origène, la doctrine de l'**apocotastase**. « Les peines de l'enfer sont éternelles, parce qu'elles dureront une longue suite de siècles ; mais enfin viendra un jour où de la création entière s'élèvera vers Dieu un cantique de reconnaissance. Tous, jusqu'à l'auteur du mal, y mêleront leurs voix : « etiam damones concorditer et consentienter... confitebuntur [2] ».

B. — Quant à Némésius, nous avons de lui un traité remarquable sur la *Nature de l'homme* [3]. — D'abord, son livre est relativement *complet*. Il y traite de l'homme en général et de son

1. **Patrol. græc.**, t. XLV, col. 180. — 2. *Dial. de anima et resurrectione*, **Patr. græc.**, t. XLVI, col. 71, col. 152 ; *Orat. catech.*, t. XLV, col. 67-70 ; — Cf. Bardenhewer, *ouv. cité*, II, p. 108. — 3. **Patr. græc.**, t. XL, col. 503.

importance particulière dans l'œuvre de la création. Puis, la nature de l'âme raisonnable, son union avec le corps, son immortalité, ses attributs principaux, les distinctions entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles, entre les sens intérieurs et les sens extérieurs, la question du libre arbitre et de ses rapports avec la nature et l'origine de l'âme, la destinée de l'homme mise en présence du fatum et de la Providence, tout y est expliqué avec exactitude et clarté.

La *méthode* employée par l'auteur n'est pas moins digne d'éloges : l'observation vient prêter son aide au raisonnement, et l'auteur entre plusieurs fois dans des détails physiologiques et des indications phrénologiques. C'est ainsi qu'après avoir localisé l'appétit irascible dans le cœur et l'appétit concupiscible dans le foie, il assigne aussi des organes aux sens intérieurs : l'organe de la mémoire, ce sont les lobes de l'occiput, « postremus cerebri ventriculus » ; l'organe de l'imagination, ce sont les lobes antérieurs du cerveau : « anteriores cerebri ventriculi ». La preuve, la voici : si les premiers sont blessés, on perd la mémoire ; si les seconds sont malades, on n'a plus la maîtrise de son imagination [1]. Ajoutez enfin que chaque question, traitée d'abord historiquement, est un modèle de discussion où l'histoire aide la raison à conclure, par ex., sur la nature de l'âme : « Une fois que l'on a démontré que l'âme n'est ni corps, ni harmonie, ni tempérament, ni aucune qualité, il faut bien admettre qu'elle est une essence spirituelle et l'on ne peut mettre en doute qu'elle est immortelle. « Obscurum non est quod sit immortalis [2] ». — Bref, le livre *De natura hominis* est un traité d'anthropologie, digne de figurer à côté du Περὶ ψυχῆς d'Aristote.

168. Critique du mouvement origéniste. — Discuté de son vivant, Origène l'est bien davantage après sa mort, et l'on retrouve chez les écrivains grecs les trois tendances de la phase précédente (n. 163). — Les uns sont **origénistes ardents**, comme Didyme l'Aveugle, Evagre le Pontique, Apollinaire, Lucien d'Antioche et Arius, et leurs opinions sont condamnées. — Les autres sont **antiorigénistes déclarés**, comme S. Méthode qui combat avec justesse plusieurs thèses d'Origène, ou S. Epiphane qui s'acharne contre lui. — D'autres enfin, sortis d'écoles diverses, mais réunis par la foi, représentent une

1. Patr. græc., t. XL, c. VI et XIII. — 2. *Ibid.*, c. II, col. 590.

tendance moyenne et traditionnelle, comme les deux CYRILLE qui posent nettement le dogme et les autres Docteurs dont Léon XIII a fait ce bel éloge : « Les écrits que le grand ATHANASE et CHRYSOSTOME, le prince des orateurs, nous ont laissés sur l'âme humaine, les divins attributs et d'autres questions de souveraine importance sont, au jugement de tous, d'une telle perfection qu'il semble impossible de rien désirer de plus riche et de plus profond. Nous ajouterons à ces hommes éminents BASILE LE GRAND, ainsi que les deux GRÉGOIRE, qui sortaient d'Athènes, ce domicile de tous les arts, pourvus abondamment de toutes les ressources de la philosophie [1]. »

Chez presque tous ces auteurs, l'**influence d'Origène** est incontestable. Quelques-uns la subissent plus profondément ; tels NÉMÉSIUS et surtout S. GRÉGOIRE DE NYSSE (n. 167).— La foi guide et redresse la raison dans ses recherches : en rejetant l'origénisme de son sein, le christianisme montre une fois de plus sa **virtualité philosophique**. Malheureusement la réaction ici dépassera le but : les antiorigénistes finiront par nier les droits de la critique et de la philosophie. Ce sera la crise de la patristique grecque.

II. — MOUVEMENT NÉO-PLATONICIEN.

169. Historique.— Plusieurs écrivains ecclésiastiques relèvent de l'école Néo-platonicienne plutôt que d'Origène. — Tel est SYNÉSIUS DE CYRÈNE qui, après avoir suivi, à Alexandrie, les leçons de la célèbre Hypatie, devint évêque de Ptolémaïs à contre-cœur et en conservant ses opinions : préexistence des âmes, éternité du monde, conception allégorique du dogme de la résurrection des corps ; il resta Grec « des pieds à la tête ». — Tel est surtout DENYS L'ARÉOPAGITE ou mieux l'auteur des traités connus : *Sur la Hiérarchie céleste, De la Hiérarchie ecclésiastique, Des Noms divins, De la Théologie mystique.* Le ton, le style et le fond de ces écrits et de *Dix Lettres* indiquent, en effet, l'unité d'auteur, mais quel est cet auteur ? Ce n'est pas très probablement le disciple de S. Paul : les ouvrages en question sont inconnus dans les quatre premiers siècles. On en trouve une mention probable à la fin du IV^e^ siècle ; ils ne sont cités expressément qu'à la fin du V^e^. D'autre part, ils fourmillent de termes, par ex., ceux d'hypostase et de personne ; ils font allusion à des faits, par ex., à des conciles ou à des institutions comme le monachisme qui, à moins d'interpolation improbable, supposent écoulés les trois ou quatre premiers siècles. Leur auteur, encore inconnu, est un *Pseudo-Denys.*

1. **Léon XIII**, Encyc. *Æterni Patris.*

170. La philosophie aréopagitique — a Dieu pour centre. 1° Dieu *en lui-même* a toutes les perfections des créatures, mais à un degré supérieur et absolument transcendant. C'est donc par voie de causalité et d'affirmation, mais surtout par voie de négation et d'éminence que nous pourrons le connaître. De là, la théologie positive et négative : l'une qui affirme de Dieu les perfections des créatures, l'autre qui en nie les défauts pour lui donner ensuite cette perfection dans toute sa plénitude. C'est pour cela qu'on appelle Dieu *ineffable*, *indicible*, *irraisonnable*, par ce qu'il surpasse toute raison : voilà la voie de négation ; *sur-être*, *sur-substance*, *sur-vie* : voilà la voie d'éminence. Au reste, aucun nom créé ne le désigne complètement : il est l'*Etre* et c'est ce mot qui caractérise le mieux son essence considérée en elle-même, comme celui de *Bien* précise ses rapports avec les créatures.

2° Dieu en effet est aussi *principe* de tous les êtres qui descendent de lui par voie *de création* et sont des effusions de sa bonté, à peu près comme la lumière est une effusion du soleil. De là *cette hiérarchie* d'esprits *célestes* (2e traité) dont la hiérarchie ecclésiastique (3e traité) n'est qu'une image, dont le monde visible est le prolongement. On peut ramener à cinq genres différents la multiplicité des êtres créés : les uns ont l'intelligence (anges), les autres la raison (hommes), ceux-ci la sensibilité (animaux), ceux-là la vie (plantes), d'autres au moins la substance (êtres inanimés). — Au reste, dans cette diversité d'êtres, aucun n'échappe à la science de Dieu : « et Dieu n'emprunte pas aux choses la science qu'il en a : mais, cause universelle, dès qu'il reconnaît, il ne saurait ignorer ce qu'il produit : ainsi il sait toutes choses parce qu'il les voit en lui et non parce qu'il les voit en elles[1] ». — Aucun n'échappe pareillement à son gouvernement, quoiqu'il s'exerce différemment et comme par degrés : ainsi, les anges supérieurs reçoivent directement l'action de Dieu, ils la transmettent aux anges inférieurs et ceux-ci aux êtres visibles, car « il est dans les exigences de l'ordre éternel que les êtres inférieurs soient ramenés à Dieu par l'intermédiaire des êtres supérieurs[2] ». — C'est pourquoi Dieu doit être considéré comme la réalité très simple « a quâ, et ex quâ, et per quam, et in quâ, et ad

1. *De div. nominib.*, VII, 2. — 2. *De eccles. hierarch.*, IV, 3.

quam, omnia sunt et ordinata sunt » : car, Il est, comme l'explique S. Thomas, le principe de tous les êtres, leur cause exemplaire, la cause efficiente qui les conserve, qui contient tous leurs effets et leur cause finale. Multiples et divers en eux-mêmes, ils ne sont un que dans leur principe et leur fin.

3° Dieu est, en effet, *la fin* de toutes choses. Toutes tendent vers lui, comme à leur centre, et l'homme s'y porte par la connaissance et l'amour : d'où le traité de la *Théologie mystique*. Il y a là pour l'âme, au-dessus de la science, un mode de connaissance surnaturelle. « Délivrée du monde sensible et du monde intelligible, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance ; renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi et puise dans cette ignorance absolue une connaissance que la science ne saurait donner [1]. » Il s'agit là évidemment d'un mode de connaissance surnaturelle qui n'est peut-être pas assez précisé et que, pour autant, on interprète encore aujourd'hui en sens divers [2]. Mais ce n'est pas la vision immédiate de Dieu : bien au contraire, dit Denys : « Nous désirons entrer dans cette obscurité superlumineuse et voir et connaître, *par le fait même de ne pas voir et de ne pas connaître*, Celui qui est au-dessus de toute vue et de toute connaissance : « Δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν [3]».

171. Critique du mouvement néo-platonicien. — Les livres aéropagétiques représentent l'**introduction** de l'**élément néo-platonicien** dans la philosophie chrétienne. Ainsi, pendant qu'elle rejette de son sein les éléments hétérogènes que des philosophes, s'autorisant de son nom, y ont introduits, la philosophie chrétienne sait aussi s'assimiler la part de vérité contenue dans les systèmes étrangers. L'origénisme, en ce qu'il a d'excessif, est exclu : le néo-platonisme est accepté dans sa partie saine. Cette double puissance de répulsion et d'assimilation est la preuve de la **vitalité** d'une philosophie.

Ici, l'assimilation est hardie : car il y a dans les livres aréopagétiques plus d'une expression que ne récuserait pas le panthéisme. Lorsqu'on nous dit, par ex., que Dieu est « *esse existentibus* », qu'il est l'unité et l'identité des contraires... on a besoin du **contexte** pour ne pas donner à ces expressions

1. *De mystica theologia*, I, 3.—2. Cf. **Saudreau**, *L'Etat mystique*, 1903, c. II et **Mgr Farges**, *Les Phénomènes mystiques*, 1920, p. 108. — 3. *De myst. theol.*, II.

un sens hétérodoxe ; mais le contexte exclut le ferment panthéiste : Dieu est « *esse existentibus* » causaliter, comme dira S. Thomas [1] ; les êtres multiples et divers se résolvent en Dieu : « in Deo sunt infinita », parce qu'il est leur principe.

N'importe, ces **expressions hardies** expliquent que le mysticisme hétérodoxe aussi bien que le mysticisme orthodoxe s'autorise de Denys l'Aréopagite : S. Augustin est le « maître des docteurs, S. Grégoire des prédicateurs, et S. Denys **des Contemplatifs** : par ex., « Richardus sequitur Dionysium [2] ».

§ II. — LA PATRISTIQUE LATINE AUX IVe ET Ve S.

172. Ses représentants et ses tendances. — La patristique latine du IVe s. s'ouvre brillamment avec S. Hilaire de Poitiers, qui, en compagnie de S. Jérôme et de Rufin, sert de trait d'union entre les Grecs et les Latins : tous les trois puisent aux sources grecques et ont été appelés, non sans raison, les *Hellénistes* de l'Occident. — Une école proprement *occidentale* a pour représentants S. Ambroise, S. Augustin et S. Léon le Grand. — Enfin, au Ve siècle, une école *anti-augustinienne* aura pour centre les monastères dirigés par Jean Cassien et Vincent de Lérins, au sud de la Gaule.

Ces trois écoles se succèdent et accentuent la diversité de tendance entre le génie de l'Orient et celui de l'Occident. Les Grecs s'étaient attachés, dans leurs spéculations, à préciser l'idée divine : les Latins donneront leurs soins à déterminer le devoir pratique de l'homme. Aussi, si l'on excepte les ouvrages de S. Hilaire contre l'arianisme, quelques écrits contre le manichéisme renouvelé dans le priscillianisme, il ne s'élève en Occident qu'une grande *controverse* doctrinale. Elle est *anthropologique* et a pour but de préciser, contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme, la puissance de notre liberté.

Nous aurions ici et là bien des idées philosophiques à glaner chez les Pères latins : il nous suffira, après avoir présenté ses précurseurs, S. Hilaire et S. Ambroise, d'étudier S. Augustin, le plus grand de tous les Pères. Il allie en sa personne le sens pratique du romain à la vivacité d'intelligence du grec, et dans ses œuvres nous trouverons la philosophie de cette époque.

1. *Expos.* in lib. *De divinis Nominibus.* — 2. S. **Bonavent.**, *De Reduct. artium ad phil.*, col. 7.

I. — S. HILAIRE ET S. AMBROISE.

173. S. Hilaire[1], — né en Aquitaine, dans la seconde décade du IVe siècle, reçut une formation philosophique, surtout néo-platonicienne. Il a raconté, au 1er livre de son traité *De Trinitate*, comment, ne trouvant pas de réponse au problème de notre destinée, il fut amené à la philosophie chrétienne en lisant au début de l'Evangile de S. Jean la doctrine du Verbe. Appelé, vers 350, à l'évêché de Poitiers, il fut bientôt relégué par Constance en Phrygie, où il composa dans l'exil son principal ouvrage *De Trinitate libri XII*. Renvoyé dans sa patrie en 360, il mourut vers 367.

Sa *doctrine* sur Dieu, le monde et l'homme, mériterait d'être exposée en détail : voici seulement, sur ces trois points, les particularités les plus significatives. — La plus importante est son commentaire sur l'*ego sum qui sum* : le premier peut-être, Hilaire identifie en Dieu l'essence et l'existence[2] : Dieu est l'Etre même : « *Ego sum qui sum.* » — Le monde, au contraire, est essentiellement contingent : il n'est pas de droit éternel et il ne l'est pas en fait : il a été créé par un simple *fiat* créateur, — acte d'un instant, qui n'implique pas d'ailleurs que toutes les parties aient été produites instantanément. — L'homme est composé d'une âme et d'un corps : l'âme est spirituelle, mais Hilaire, à l'exemple de Tertullien (n. 161) et d'autres Pères, l'appelle aussi un corps, c'est-à-dire une substance, « quia omne quod cretaum est, in aliquo sit necesse est[3] ». — Inutile de signaler les autres thèses : ce sont celles de la philosophie chrétienne.

La note la plus **caractéristique** de S. Hilaire, qu'on a appelé l'**Athanase** de l'**Occident**, c'est d'avoir entrepris le premier la conciliation doctrinale du courant grec, représenté par Origène, et du courant latin, personnifié dans Tertullien : le premier, plus élevé dans ses spéculations et plus riche dans sa langue ; l'autre, primitif dans ses conceptions et un peu fruste dans ses formules. A partir d'Hilaire, la littérature orientale va exercer son influence sur celle de l'Occident : à ce point de vue, Hilaire est un **initiateur**, qui ouvre la voie aux Ambroise et aux Augustin.

174. S. Ambroise, — né, vers 333, à Trèves, fut, jeune encore, vers 370, nommé consulaire avec séjour à Milan : et, dès l'année

1. Cf. **L. Bachelet**, art. *Hilaire de Poitiers* dans le *Dict. de Théol. cathol.* ; — **Largent**, *S. Hilaire*, 1902 ; — **de Labriolle**, *ouv. cité*, p. 318 et suiv. — 2. *De Trinit.*, L. II, c. 6 ; L. V, c. 37 ; XII, c. 24. — 3. *In Mathæum*, V, 8.

374, il est, malgré lui, élu et acclamé comme évêque. Un de ses premiers soins fut de compléter son instruction : il étudia avec une ardeur extrême, de préférence les Pères grecs : Clément, Origène, S. Basile et approfondit aussi Philon. Puis, au milieu des soucis d'une vie très active, il trouva le temps d'écrire, outre des traités exégétiques et dogmatiques, plusieurs ouvrages qui touchent à la philosophie : le *De bono mortis*, le *De officiis ministrorum*, plusieurs livres sur la *Virginité* et le *De sacramento regenerationis* sive *De philosophia*, malheureusement perdu. Il mourut en 397[1].

Inutile aussi de résumer sa doctrine, — c'est celle de la philosophie chrétienne — elle est surtout morale. Tous ses écrits, même exégétiques et dogmatiques, accusent les préférences de son esprit pour ces questions d'ordre pratique.

Son *De officiis ministrorum*, calqué sur le *De officiis* de Cicéron et divisé aussi en trois livres, semble être une comparaison entre la morale chrétienne et la morale païenne. Ambroise commence par faire dériver l'obligation morale d'une source inconnue à Cicéron et à Panætius, la volonté divine, puis il fait l'exposé des diverses catégories de devoirs avec autant de mesure que d'élévation. — La bienfaisance conserve le nom que lui avait donné Cicéron, mais elle a toutes les délicatesses de la charité chrétienne . — Il y a un courage guerrier « qui doit faire face à l'ennemi », comme celui des Macchabées : dans la philosophie chrétienne, le patriotisme est une vertu. — L'amitié, dont il est parlé à la fin de cette belle série de prescriptions morales, est une vertu en apparence purement humaine : selon son habitude, Ambroise lui donne les mobiles les plus élevés et en fait la peinture avec une émotion éloquente : « C'est la plus précieuse consolation de la vie, s'écrie-t-il, que d'avoir un ami à qui on ouvre son cœur[2]. »

Bref, comme S. Cyprien au siècle précédent, S. Ambroise est le **moraliste** de son siècle : comme S. Hilaire, il est **imprégné de littérature grecque** au point d'être, sur certains points, accusé d'origénisme, et, comme lui, il contribue à la faire *pénétrer* en Occident. Seulement, S. Hilaire le fait dans des questions spéculatives, S. Ambroise s'y emploie dans les questions d'**ordre moral et pratique** et de ce chef reste plus latin que grec. Tous les deux annoncent S. Augustin.

1. **Baunard**, *Hist. de S. Ambroise*, 1872 ; — **de Labriolle**, *ouv. cité*, p. 351-382. — 2. *De officiis ministr.*, III, 131 ; — Cf. **R. Thamin**, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IV^e s.*, 1895 ; — **Largent**, art. *S. Ambroise* dans le *Dict. de Théol.*

II. — SAINT AUGUSTIN [1].

175. Sa vie et ses ouvrages. — Augustin naquit en Afrique, à Tagaste, en 354. Sa mère, Monique, l'éleva chrétiennement, mais, son père l'ayant envoyé étudier à Carthage, il y devint manichéen, dès sa dix-huitième année. En 375, il enseigne la rhétorique à Carthage, part pour Rome en 383, devient professeur d'éloquence à Milan, se convertit en 386, reprend en 388 le chemin de l'Afrique et, ordonné prêtre en 391, il est sacré évêque à Hippone, en 396. Il y vivait en religieux depuis sa conversion, et c'est là qu'il composa la plupart de ses ouvrages. Il mourut le 28 août 430, pendant le siège d'Hippone par les Vandales.

Voici la liste de ses œuvres philosophiques avec la date de leur composition. Si l'on met de côté un opuscule de *Apto et Pulchro*, composé avant sa conversion et perdu, on peut les ramener toutes à deux périodes, l'une qui précède et l'autre qui suit son épiscopat.

Depuis sa conversion jusqu'à son épiscopat (386-396).	Contra Academicos libri III	an 386
	De vitâ beatâ	
	De ordine libri II	
	Soliloquiorum libri II	387
	De immortalite animæ	
	De musica libri VI	388
	De quantitate animæ	
	De magistro	389
	De duabus animabus	391
	De libero arbitrio	388-96
	De diversis quæstionibus 83	
Pendant son épiscopat (396-430).	Confessionum libri XIII	397-398
	De natura boni	405
	De anima et ejus origine libri IV	419
	De civitate Dei libri XXII	413-26
	Retractationum libri II	427

S. Augustin a suivi cette même division dans ses *Rétractations*, partagées en deux livres, et il faut en tenir compte, si l'on veut juger du développement de son talent.

176. Sources de sa philosophie. — Le génie de S. Augustin passa par des phases bien diverses. — Agé de 19 ans, « j'étudiais dit-il, les ouvrages d'éloquence. Un livre de Cicéron me tomba sous la main : ce livre contient une vive exhortation à la philosophie ; c'était l'*Hortensius*, il donna une direction nouvelle à ma vie [2] ». — Augustin essaie d'abord de la philosophie péripatéti-

1. **Patrol. lat.**, t. XXXII-XLVI ; — Cf. **J. Martin**, *S. Augustin* (*Les grands Philosophes*),1901 ; — **Portalié**, art. *S.Augustin*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 2268-2472 ; — **de Labriolle**, *ouv. cité*, p. 519-564 ; — **J. F. Nourrison**,*La philosophie de S. Augustin*, 1866 ; — **Ferraz**, *De la psychologie de S. Augustin*, 1862 ; — **Batiffol**, *Le catholicisme de S. Augustin*, 1920 ; — **Bertrand**, *S. Augustin*, biographie, 1924. — 2. *Conf.*, L. III, c. IV.

cienne, lit « seul et sans aucun secours les *Catégories* d'Aristote et le comprend aussitôt et avec une grande facilité[1] ». — Mais, ne pouvant s'expliquer l'origine du mal, il se jette dans le manichéisme et y reste attaché pendant neuf années : la faiblesse des raisons de Fauste le manichéen lui ouvre enfin les yeux sur un système si peu philosophique. — Alors le doute s'empare d'Augustin et l'Académie recueille cet esprit, ballotté de système en système. — Bientôt, son amour de la jouissance et de la liberté, l'impuissance où il est de concevoir une substance spirituelle l'attirent vers l'épicurisme. Mais l'épicurisme ruine l'immortalité de l'âme et celle d'Augustin était trop éprise d'idéal pour s'endormir dans le doute ou rester plongée dans le sensualisme. — « Vous fîtes tomber entre mes mains, ô mon Dieu, par l'intermédiaire d'un homme gonflé d'un immense orgueil, quelques livres platoniciens traduits du grec en latin[2]. » Cette lecture le ramena dans les régions supérieures de la pensée. A partir de ce moment, Platon, après comme avant sa conversion, obtient ses préférences. C'est la doctrine platonicienne christianisée qu'il loue dans ces termes magnifiques : « numquam cessavimus, inhiantes in philosophiam... : nullam prosperam fortunam, nisi quæ otium philosophandi daret...[3] » — Peu à peu cependant, son enthousiasme alla se refroidissant, mais c'est seulement en 427, dans la revision de ses ouvrages, qu'il sent le besoin de rétracter l'éloge exagéré qu'il a fait autrefois de Platon et de son école : « Laus quoque ipsa qua Platonem vel platonicos seu academicos philosophos tantum extuli, non immerito mihi displicuit[4]. » L'examen des doctrines platoniciennes lui fait découvrir de nombreuses erreurs. La forme des écrits de Platon le charme, mais sa méthode ne lui paraît pas assez rigoureuse : « Suavius ad legendum quam potentius ad persuadendum scripsit Plato[5]. » — Il n'est pas loin de lui préférer celle d'Aristote, « eloquio, Platoni quidem impar, sed multos facile superans[6] ».

Ce n'est pas seulement la philosophie grecque, surtout celle des pythagoriciens, des platoniciens et des stoïciens qui alimente son intelligence ; il possède, et mieux encore, la philosophie romaine : Varron, Cicéron, Sénèque n'ont pour lui guère de secrets. Au reste, c'est par les traductions de Cicéron, de Chalcidius, d'Apulée et de Victorin que lui parvient la pensée grecque. Il ne lit qu'imparfaitement la langue grecque : « Et ego quidem græcæ linguæ non sit nobis tantus habitus, ut talium eorum libris legendis.. ullo modo reperiamur idonei[7]. » Platon et Aristote ne lui sont connus que par des intermédiaires de seconde ou de troisième main. D'Aristote il a lu les Catégories ; de Platon il cite le Phédon, le Phèdre, la République, Gorgias, le Banquet, mais, en général, la doctrine platonicienne lui arrive par l'entremise de Plotin, Jamblique et Porphyre et la traduction de leurs ouvrages.

1. *Conf.*, L. IV, c. XVI. — 2. *Ibid.*, L. VII, c. IX. — 3. *Contra Academ.*, L. II, n. 4-5. — 4. *Retract.*, L. I, c. I — 5. *De vera. relig.*, II. — 6. *De Civit. Dei*, L. VIII, c. XII. — 7. *De Trinitate*, III, prœem.

177. Division de sa philosophie. — La philosophie de S. Augustin est moins une œuvre d'érudition que le fruit de son génie : il a examiné à fond toutes les questions. Toutefois ses solutions sont des réponses qu'il donne, des combats qu'il livre, des triomphes qu'il chante, suivant l'occasion ou l'inspiration : il n'a pas suivi d'ordre dans leur exposé.

S'il avait exposé méthodiquement sa philosophie, il l'aurait ramenée comme à son centre à la connaissance de Dieu, et, suivant la division qu'Aristote prête à Platon (n. 50), il l'aurait sans doute divisée en trois parties, la philosophie rationnelle, naturelle et morale. Dieu est, en effet, la cause de toute existence, la raison de toute connaissance, la règle de toute vie : « ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi : quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere [1]. » Nous allons suivre cette division platonicienne dans l'exposé de la philosophie de S. Augustin.

I. — Philosophie de la connaissance.

178. La Dialectique et la science des nombres. — C'est par là que commence la formation intellectuelle. « Que personne, dit-il, ne prétende aborder l'étude de la sagesse sans cette double science ou du moins l'une ou l'autre [2]. »

En ce qui concerne la *dialectique*, en effet, « comment la raison songerait-elle à organiser les autres sciences, avant d'avoir auparavant saisi, précisé, analysé et exposé son propre mécanisme, et, pour ainsi dire, ses instruments de travail ? Or, ceci est du ressort de la dialectique, la discipline de toutes les sciences. « Hæc docet docere, hæc docet discere..., scit scire : sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest [3]. » Il est à regretter que S. Augustin, qui avait entrepris une encyclopédie des sept arts libéraux, n'ait pu qu'ébaucher ses principes de dialectique : mais il avait lu les *Catégories* d'Aristote et il en suit les règles : « Quid sit peritia disputandi, quot genera quæstionum, tria sunt, an sit, quid sit et quale sit, est in memoria mea [4]. »

Quant à la science des nombres, des quantités *mathématiques* et de leurs lois infinies, elle est très utile, mais dan-

1. *De Civit. Dei*, L. VIII, c. IV. — 2. *De Ordine*, L. II, c. XVIII, n. 47. — 3. *De Ordine*, L. II, c. XIII, n. 38. — 4. *Conf.*, L. X, c. IX et X.

gereuse. — Elle est très *utile*, car la raison est un nombre et, dans la raison, il n'y a rien de plus fort que les nombres. De même dans les choses, tout se ramène à l'unité et Dieu lui-même est l'Unité suprême. Enfin, dans l'ordre moral, le bien, c'est l'unité ; le mal, c'est la dyade ou la discorde [1]. — Mais la science des nombres peut être *dangereuse*, comme le montre l'exemple de S. Augustin lui-même : longtemps dominé par l'imagination, incapable de concevoir intellectuellement, il sent toutes les réflexions se transformer en représentations sensibles : « Avertebam palpitantem mentem ab incorporeâ re ad lineamenta, ad colores et tumentes magnitudines [2]. » Et, plus tard, en voie de conversion, il recherche en tout une certitude aussi simple que la certitude mathématique : « Je voulais pour les choses intellectuelles que je ne vois pas, être aussi certain que je le suis sur : trois plus sept égalent dix [3]. » Il faut donc s'élever des nombres sensibles jusqu'aux nombres intelligibles, de la perception des sens aux arts de l'intelligence.

179. Les modes de connaissance — sont, en effet, assez divers. Vient en première ligne la *perception sensible* qui nous met en rapport avec le monde extérieur. Elle commence par une action des corps sur nos organes : Les yeux, les oreilles... qui sont animés : « animatum membrum [4] » reçoivent cette impression, semblable à celle d'un anneau sur la cire. Alors l'âme réagit, ne pouvant pas ne pas percevoir ce qui vient s'unir à elle. Une action, une passion, une réaction vitale : voilà la sensation, qui commence par une espèce impresse et se termine à une perception ou connaissance véritable : « Res visibilis gignit formam velut similitudinem suam in sensu, cum aliquid videndo sentimus [5]. » — Au delà de ces puissances se trouvent l'*imagination* et la *mémoire* « où se conservent les trésors de ces innombrables images, qui y sont entrées par la porte des sens, toutes les connaissances aussi que j'ai pu former en ajoutant, en ôtant ou en changeant quelque chose à ce que mes sens m'avaient apporté, enfin les images de toutes mes études littéraires et de tout ce que j'ai appris dans les sciences [6] ». Voilà bien l'imagination reproductrice, l'imagina-

1. *De Ordine*, L. II, n. 48. — 2. *Conf.*, L. IV, c. XV, n. 1. — 3. *Ibid.*, L. VI, c. IV, n. 6. — 4. *De Musica*, L. V, c. VI, n. 11, 8-12. — 5. *De Trinit*, XI, 3. — 6. *Conf.*, L. X, c. VIII et IX.

tion créatrice, enfin la mémoire, admirable faculté dont S. Augustin nous décrit les richesses et la puissance avec un luxe de détails très intéressant [1]. — Mais les animaux ont aussi la mémoire et l'imagination. Il faut dépasser ces facultés pour arriver jusqu'à l'*intelligence* humaine et à une manière de connaître bien supérieure à la perception sensible ou imaginaire. « Comment, dit S. Augustin, aurais-je pu voir l'intelligible, moi qui, en fait de visions, percevais les corps par mes yeux et des fantômes par l'imagination [2]. » — Or l'intelligence saisit le monde extérieur par la science ou connaissance rationnelle, le monde intérieur par l'intuition de soi-même, et le monde intelligible par l'intellection proprement dite. De là *trois autres* modes de connaissance.

180. La connaissance intellectuelle ou sagesse, — qui en est le degré supérieur, mérite une attention spéciale.

S. Augustin lui assigne pour objet l'intelligible ou les idées éternelles et immuables. C'est pourquoi il faut que l'intellection se distingue d'abord de l'intuition de *conscience*. Celle-ci perçoit l'existence de notre âme, car « pour l'âme il est perpétuel de vivre et perpétuel de savoir qu'elle vit [3] », au moins confusément. Elle perçoit aussi les choses spirituelles et tout ce qui se passe en nous : « quid enim propinquius meipso mihi [4]. » Mais par la conscience nous ne parvenons pas à nous saisir entièrement. Encore moins un homme insensé et mortel pourra-t-il y voir ce qui ne se trouve pas en lui comme le juste, la vertu, la vérité éternelle. — D'autre part, la sagesse est séparée par un abîme de la *science* ou connaissance rationnelle. La sagesse nous apporte la vérité immuable : la science nous donne les notions simplement générales des choses sensibles : « Neque enim unquam oculis vidimus et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percipimus [5]. » Il y a donc une vraie distinction entre la science et la sagesse : l'une a pour objet les choses contingentes, historiques et temporelles ; l'autre a pour objet les choses nécessaires et éternelles : « Hæc est sapientiæ et scientiæ recta distinctio : æternarum *vel* temporalium rerum cognitio [6]. » Voici donc l'objet précis de la sagesse ; ce sont ces fameuses idées

1. *Conf.*, L. X, c. VIII-XXV. — 2. *Conf.*, L. III, c. VII, n. 12. — 3. *De Trinitate*, L. XV, c. XIII, n. 22. — 4. *Conf.*, L. X, c. XVI, n. 25. — 5. *De Trin.*, L. VIII, c. VI, n. 9. — 6. *De Trin.*, L. XII, c. XV, n. 25.

dont S. Augustin célèbre avec enthousiasme la grandeur et la souveraine importance : « Tanta in eis ideis vis constituitur ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo potest [1]. » C'est sur ces idées (ideæ, principia, formæ, species, rationes) que repose la *théorie de l'exemplarisme*, si chère à S. Augustin.

Un passage du livre des *Quatre-vingt-trois questions* mérite ici d'être cité : « Il existe des idées principales, ou formes, ou principes des choses : ces idées sont stables et immuables ; elles n'ont pas elles-mêmes reçu une forme ; elles sont donc éternelles : elles résident enfin dans l'intelligence divine. Ces idées ne commencent, ni ne finissent : c'est, cependant, d'après elles que reçoit sa forme tout ce qui commence et qui finit... En effet, toutes les choses qui sont, c'est-à-dire toutes les choses qui dans leur genre propre ont une nature déterminée d'après laquelle elles sont, ont été créées de Dieu... Or, cela établi, qui oserait dire que Dieu, sans savoir comment, a constitué toutes choses ? — On ne peut le dire, ni le croire ; il reste donc que toutes choses ont été faites d'après un principe. Mais l'homme n'a pas été fait d'après le même principe que le cheval ; et il est absurde de le croire. Donc les choses ont été créées chacune d'après un principe. Et ces principes où pense-t-on qu'ils sont, sinon dans l'esprit du Créateur [2] », en qui réside en un acte très simple et l'idée générale de chaque espèce et celle de chacun des individus ?

181. L'origine des idées. — Mais ces idées, où S. Augustin les a-t-il prises; dans le monde, dans son âme, ou en Dieu ?

1° S'il ne s'agissait que des notions générales, relatives au monde extérieur, on peut et on doit admettre qu'elles procèdent *des sens extérieurs*. « Il y a, dit-il, dans le développement graduel et ascendant de la connaissance humaine, quatre images issues, pour ainsi dire, successivement l'une de l'autre : « A specie enim *corporis* quod cernitur, exoritur ea quæ fit in *sensu* cernentis, et ab hac ea quæ fit in *memoria* ; et ab hac ea quæ fit in *acie* cogitantis [3]. » Mais les idées des choses éternelles et nécessaires, d'après S. Augustin, le monde extérieur ne peut nous les donner.

2° Sont-elles donc innées et réveillées à l'*occasion* d'une sensation extérieure, est-ce *en nous-mêmes* que nous les voyons? Que S. Augustin ait un moment admis l'innéisme dans les *Soliloques*, cela est certain. Mais il a rétracté cette erreur en ces termes : « J'ai dit quelque part qu'*en apprenant, on re-*

1. *De diversis quæst. 83*, q. 46, n. 1. — 2. *De div. quæst. 83*, q. 46, n. 2. — 3. *De Trin.*, L. XI, c. IX, n. 16.

trouve en soi-même les doctrines ensevelies dans l'oubli. Je désapprouve cela « hoc quoque improbo », car si les ignorants eux-mêmes, à la condition d'être bien interrogés, répondent juste sur certaines sciences, on trouve pour ce fait l'explication suivante, qui est la plus naturelle : les ignorants ont présente, en tant qu'ils peuvent s'en apercevoir, la lumière de la raison éternelle, et dans cette lumière, ils voient toutes ces vérités immuables. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer qu'ils les aient primitivement connues et puis oubliées : ce qui fut le préjugé de Platon et d'autres philosophes[1]. »

3° Reste donc à voir si, d'après S. Augustin, c'est *en Dieu que nous découvrons* ou encore *si c'est Dieu qui nous découvre* ces idées immuables et éternelles. Il y a des textes qui ne permettent pas de nier une certaine influence divine dans la formation de nos idées. Ainsi S. Augustin emploie à plusieurs reprises des expressions comme celles-ci : Dieu est la *lumière* en laquelle nous voyons toutes les vérités immuables, Dieu est le *soleil* qui éclaire tous les esprits, Dieu est le seul *maître* et le maître intérieur de l'âme « æternum internum ». Mais ce sont là des métaphores et il faut les interpréter.

182. S. Augustin est-il ontologiste?[2] — Oui, répondraient quelques anciens scolastiques, et, parmi les modernes, certainement Malebranche, sans doute aussi Fénelon, peut-être Bossuet, enfin, au XIX^e^ siècle, tous les ontologistes : à les entendre S. Augustin aurait enseigné la vision immédiate de Dieu.

Mais cette interprétation est erronée. — *D'abord* elle ne ressort pas des comparaisons citées plus haut : la lumière, le soleil, le maître ne sont pas des *objets* perçus directement et dans lesquels on aperçoit d'autres objets, mais plutôt des agents qui produisent dans l'âme ce par quoi nous pouvons connaître. — *De plus,* S. Augustin s'est chargé de fournir une explication authentique de ces métaphores : c'est lui-même qui compare l'action de la lumière divine sur l'intellect à l'empreinte que le sceau laisse sur la cire « tanquam denarius signatur regis imagine » et cette explication est familière au saint Docteur[3]. Une impression, une transcription, la production d'une image dans l'âme, voilà donc à quoi se réduit l'influence divine : ce n'est point une vision de Dieu. — *Au reste,* cette vision de Dieu, réclamée par l'ontologisme, est rejetée formellement par S. Augustin ; il ne l'accorde pas en cette vie, même par privilège, à quelques âmes, comme à Moïse et à S. Paul.

1. *Retract.*, L. I, c. IV, n. 4. — 2. Cf. **Portalié**, *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 2334. — 3. Cf. *de Ordine*, L. II, c. VIII, n. 25.

Qu'on *ne dise pas* que les vérités immuables ou la lumière divine dans laquelle on les saisit sont Dieu lui-même. Car S. Augustin déclare que cette lumière est d'un genre particulier et, partant, distincte de Dieu : « in quâdam luce sui generis incorporeâ[1] » ; et il distingue nettement les vérités intellectuelles de la vérité originelle et substantielle. Comme le remarque le Docteur angélique : « S. Augustin a montré les raisons éternelles subsistant dans la pensée de Dieu, mais il n'entendait pas cela en ce sens que nous apercevons nous-mêmes en Dieu ces raisons éternelles, ce qui est impossible sans la vision de l'essence de Dieu[2]. » Aussi, de l'aveu des partisans de l'ontologisme augustinien, nulle part il ne dit que notre intelligence perçoit réellement l'intelligible unique en soi, lors même qu'elle a conscience de penser plusieurs intelligibles. — *Il est vrai* que pour lui la notion de Dieu est unie à celle des vérités éternelles et immuables et qu'en pensant l'immuable, l'esprit de l'homme pense aussitôt Dieu lui-même. Reste à savoir si on le perçoit immédiatement ou par un raisonnement implicite et spontané. Or, il le paraît bien, c'est une conséquence que S. Augustin tire en vertu du principe de causalité, un raisonnement d'après lequel des vérités qui nous apparaissent immuables, nécessaires et absolues, nous nous élevons à la notion de leur sujet absolu, nécessaire et immuable, que tous appellent Dieu[3] (n. 188).

Enfin il ne faut pas oublier que dans S. Augustin le théologien ne se sépare pas du philosophe, le mystique du dialecticien. Quoi de plus ontologiste en apparence que des expressions comme celles-ci : « Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere firmeque percipere ?[4] » Mais il s'agit là des ascensions mystiques de l'âme et de la connaissance par la foi. C'est avec cette distinction fondamentale que S. Thomas explique certaines expressions de S. Augustin, car, enfin, l'intellection est propre à tous les êtres raisonnables et ne saurait être le privilège de quelques-uns. Voilà pourquoi l'Ange de l'école conclut hardiment que S. Augustin, en faisant de la vision de Dieu le privilège des cœurs purs, auquel tous ne parviennent pas, déclare implicitement qu'elle n'est pas naturelle à la raison humaine. « Non, dit-il, S. Augustin, en affirmant que nous voyons toute chose dans les idées éternelles ou dans l'immuable vérité, n'a pas voulu signifier par là que nous avions la vision de ces idées éternelles. La preuve en est qu'il assure dans son livre *des Quatre-vingt-trois questions* (q. 66) que ce n'est pas toute et chaque âme raisonnable qui est capable de cette vision, mais seulement celle qui est sainte et pure[5]. »

183. L'illumination divine des intelligences. — Si nous ne découvrons pas en Dieu les vérités immuables, c'est *Dieu*

1. *De Trinit.*, L. XII, c. XV, n. 24. — 2. S. Thomas, *Quæs. disp., De spir. creat.*, a. X, ad 8. — 3. *Revue de philos.*, an. 1901, p. 746. — 4. *De Trinit.*, L. VIII, c. IV, n. 6. — 5. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 5, c.

qui nous les découvre. Reste à préciser la pensée de S. Augustin sur le mode de cette influence divine [1].

1. Il y a une première interprétation, qui consiste à dire que Dieu, raison universelle, produit successivement dans l'âme les idées des choses. Le rôle que les Averroïstes accordent à l'intellect séparé, S. Augustin l'attribue à Dieu : c'est Dieu qui voit en nous la vérité. — Rien ne peut être plus opposé à S. Augustin que cette interprétation panthéiste.

2. D'après S. Thomas et son école, Dieu est simplement la lumière de l'âme, — comme cause créatrice des êtres cognoscibles et des intelligences : c'est lui qui par la création allume le flambeau de notre raison ; — comme cause exemplaire : nos idées ne sont vraies qu'autant qu'elles sont conformes aux idées divines : — comme moteur des intelligences : sans le concours d'une motion divine l'intellect ne saurait passer en acte. Suivant cette explication, la raison humaine peut être appelée le « lumen rationis æternæ », non seulement parce qu'elle est une participation de la raison divine, mais parce qu'elle agit sous l'impulsion de la vérité première et, dans cette lumière participée, saisit les copies des choses intelligibles et les voit nécessaires, immuables et éternelles, à peu près comme notre œil charnel saisit les objets sensibles par l'influence et dans la lumière du soleil. « Or il importe assez peu, remarque S. Thomas, de dire que Dieu nous rend participants des idées et des vérités intelligibles, ou que nous avons reçu de lui l'intelligence, qui s'élève d'elle-même aux idées [2]. »

3. Cette explication, d'ailleurs courante chez les scolastiques [3], a paru à quelques-uns insuffisante et forcée [4]. A leur sens, les textes précédemment cités disent plus que cela : autrement S. Augustin, qui n'admet pas l'intellect agent, n'aurait jamais touché au problème de la connaissance, si ce n'est par cet aphorisme : « Dieu a créé notre raison », et cela paraît invraisemblable. Influencé par la théologie catholique, par Platon et Plotin peut-être, le Docteur d'Hippone a accordé à l'intelligence divine le rôle qu'une saine philosophie réserve à l'intellect agent. La théorie de S. Augustin serait l'illumination divine des Intelligences, c'est-à-dire une influence

1. Cf. **Portalié**, *art. cité*, col. 2334-2336. — 2. *De spir. creat.*, a. X, ad 8. — 3. Cf. **Zigliara**, *De la lumière intell.*, c. XI-XIII. — 4. Cf. **Portalié**, *art. cité*, col. 2336.

immédiate de Dieu sur l'intelligence comparable à celle que, dans l'ordre moral, il exerce sur la volonté par la grâce.

184. Signes de nos idées : la pensée et le langage. — Par ce qui précède on voit que S. Augustin distingue l'acte qui perçoit les idées de ces idées elles-mêmes comme la pensée de son objet. Mais il distingue aussi la pensée des signes qui l'expriment. — La pensée peut exister sans le langage parlé : « Imaginez un enfant né et nourri parmi des hommes qui ne parlent pas, et qui emploient des signes pour se manifester mutuellement leurs pensées [1] » : cet enfant pensera et ne parlera pas. Sans doute, le langage est presque indispensable à la pensée : c'est par lui qu'elle se révèle à nous-mêmes et aux autres, mais combien imparfaitement ! « Le langage est lent, il est long [2] », et n'exprime bien ni l'intellection première, ni le vestige ou connaissance habituelle qui en résulte. — En réalité, la pensée n'est parfaitement exprimable en aucune langue : « J'entends les paroles employées pour exprimer les théories sur les nombres (intelligibles) ; mais autres sont ces paroles et autres les théories ; les paroles sonnent différemment en grec et en latin, et les théories ne sont ni grecques, ni latines, ni d'aucune autre langue [3]. » — Partant, la pensée est antérieure au langage : ce n'est pas le mot qui donne l'idée, mais en général, l'idée précède le terme dont il est l'expression, et, par ex., « j'ai une image d'Alexandrie avant un mot de cinq syllabes [4] ». Ceci est plus vrai encore dans l'ordre intellectuel. « Lorsque vous pensez... une substance éternelle, infinie..., c'est en votre cœur votre verbe au sujet de Dieu. Est-ce que cela pourrait être le son *Deus*, composé de quatre lettres et de deux syllabes [5] ? »

185. Certitude et erreur : le scepticisme. — D'après S. Augustin, il y a une vérité objective et l'intellect ne peut que percevoir le vrai : « S'il comprend, il atteint donc le vrai [6]. » « Les choses connues sont vraies, sans quoi elles ne seraient pas connues. Personne, en effet, ne connaît l'erreur, sinon lorsqu'il connaît qu'il y a erreur [7]. » — Ce n'est pas assez dire : il n'y a pas de degré dans la certitude. « De soi, l'in-

1. *De quantitate animæ*, c. XVIII. — 2. *De catechizandis rudibus*, c. II, n. 3. — 3. *Conf.*, L. X, c. XII, n. 19. — 4. *De Trinit.*, L. VIII, c. VI, n. 9. — 5. *Tract. in Jo.*, tract. I, n. 8. — 6. *De Genesi ad litt.*, L. XII, c. XIV, n. 29. — 7. *De Trinit.*, L. XV, c. X, n. 17.

tellection est parfaite, et nulle intellection ne peut en dépasser une autre... L'un ne comprend pas mieux que l'autre [1]. » — Au reste, pour être comprise, la vérité n'a pas besoin de critère externe, sa clarté suffit. « Pour se faire connaître, la lumière de la vérité est à elle-même son propre témoin [2] » et Augustin approuve cette sentence de Zénon : « Une notion faite pour être comprise est celle qui se montre en une manière selon laquelle le faux ne peut pas se montrer [3]. »

Le scepticisme est incompatible avec ces principes. Aussi, chacun a le sentiment de la vérité et Augustin montre « le ridicule des Académiciens qui prétendent se tenir à la vraisemblance, et qui pourtant ignorent ce qu'est le vrai lui-même [4] ». « Quoi ! disent les Académiciens, si vous vous trompez ? Mais si je me trompe, je suis, car celui qui n'est pas ne peut pas non plus se tromper ; donc je suis par cela même que je me trompe [5]. » — Voilà bien, avant Descartes, le *cogito, ergo sum*, et Augustin l'avait formulé jusqu'à sept fois [6].

Et, mieux que Descartes, il a saisi la complexité de l'activité intellectuelle et sa dépendance de la bonne volonté. — Comment arriver à la vérité ? — « Il faut commencer par la purification de sa vie et ses mœurs : c'est une perversité de prétendre au vrai sans se purifier d'abord ou pour se purifier ensuite : « perversum certe atque præposterum est [7] ». « Cherchez diligemment et pieusement : la vérité se dévoile à celui qui vit bien, qui prie bien, qui étudie bien [8]. » Car, d'où vient l'erreur ? — Sans doute de l'imagination, qui trouble la clarté sereine de l'esprit, mais surtout de l'orgueil intellectuel, qui est cause qu'un philosophe aimera uniquement les créations de son énergie intellectuelle et ne se soumettra qu'à ses propres pensées. « Voulez-vous donc saisir la vérité et la rendre vôtre ? — La première condition, c'est l'humilité ; la seconde, l'humilité ; la troisième, l'humilité ; et, aussi souvent que vous m'interrogerez, je vous répondrai la même chose [9]. » Cette humilité vous donnera le sens du mystère et l'amour d'une docte ignorance : « Comprenez combien vous ne comprenez pas, car sans cela vous ne comprendrez rien [10]. »

1. *De div. quæst. 83*, q. 32. — 2. *Tract. in Jo.*, tract. XXXV, n. 4. — 3. *Contra Acad.*, L. III, c. IX, n. 21. — 4. *Contra Acad., ibid.*, c. VII, n. 16. — 5. *De Civit. Dei*, L. XI, c. 26. — 6. Cf. J. Martin, *ouv. cité*, p. 39-48. — 7. *De utilitate credendi*, c. XVI, n. 34. — 8. *De Ordine*, L. II, c. XIX, n. 51. — 9. *Ep.* 118 *ad Diosc.*, n. 22. — 10. *De Anima et ejus origine*, L. IV, c. XI, n. 15.

186. La méthode d'invention et d'enseignement. — D'après S. Augustin, la raison s'élève des choses sensibles aux choses éternelles et jusqu'à Dieu. Nous avons vu que son esprit fut retenu six ans dans les représentations de l'imagination : cette attitude intellectuelle et la priorité que S. Augustin donne aux sept arts libéraux sur l'étude de la philosophie montrent bien le genre de méthode qui a ses préférences. Parlant, au reste, de l'ordre à mettre dans les diverses parties de la philosophie : « duplex quæstio est, dit-il, una de animâ, altera de Deo... : anima, jam philosophiæ tradita, primo seipsam inspicit [1] ». C'est donc la méthode inductive qui ouvre la voie à la spéculation.

Mais l'enseignement précède l'invention et l'autorité, la raison. « Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione : tempore auctoritas, re autem ratio prior est [2]. » Le Maître ne fait qu'exciter l'activité intellectuelle du disciple : « Pensez-vous que (les idées) passent de celui qui interroge à celui qui est interrogé [3] ? — Non, le disciple est instruit par les choses mêmes... Le maître que nous consultons, ce n'est pas l'homme qui parle au dehors, c'est intérieurement la vérité qui préside à l'âme même : les paroles du Maître ont pu nous avertir de la consulter [4]. »

II. — Philosophie de l'Etre.

187. Les notions métaphysiques — sont la base de la philosophie réelle. Telles sont les idées d'être et d'essence, de vérité et de bonté, de substance et d'accident. Porté aux plus hautes spéculations, S. Augustin les a presque toutes éclaircies et, par ex., sur l'identité de l'être et de l'unité, du vrai et du bien, il a donné les formules définitives. — Et d'abord : « Être ce n'est pas autre chose que d'être *un*. Aussi, dans la mesure où chaque chose atteint l'unité, cette chose existe [5]. » — De même « le *vrai* me paraît être ce qui est [6] ». « Les choses vraies sont précisément vraies en tant qu'elles sont, comme elles sont en tant qu'elles ressemblent à l'Unité principale (Dieu) [7]. » Aussi « la fausseté n'est pas dans les choses, mais dans notre perception, « sed in sensu [8] », seulement dans la

1. *De Ordine*, L. II, c. XVIII, n. 47-48. — 2. *De Ordine*, L. II, c. IX, n. 26. — 3. *De Musica*, L. VI, c. XII, n. 35. — 4. *De Magistro*, c. XII, n. 40 ; c. XI, n. 38. — 5. *De Mor. Ecclesiæ*, L. II, c. VI, n. 8. — 6. *Solil.*, L. II, c. V, n. 8. — 7. *De verâ religione*, c. XXXVI, n. 66. — 8. *Solil.*, L. II, c. III, n. 3.

pensée de celui qui voit les choses autrement qu'elles ne sont [1].» — Il en est du *bien* comme du vrai : il se confond avec l'être, car il n'y a pas de mal métaphysique : « Toutes les choses que Dieu a faites son parfaitement bonnes : le mal n'a pas une nature à lui » ; mais tout ce qu'on appelle mal, c'est ou bien le péché ou bien la peine du péché. C'est pourquoi, « la substance dans laquelle ne se trouverait aucun bien est une substance impossible ». Dès lors, la substance du démon, en soi, n'est pas un mal ; « c'est la perversion qui la rend mauvaise [2] ».

Dieu, l'homme, la nature : l'un, qui subsiste en soi, et les deux autres par Dieu, voilà tout le *ratio subsistendi* et la philosophie de l'Etre.

188. I. — **Dieu : son existence et sa nature.** — S. Augustin a donné de l'*existence* de Dieu un grand nombre de preuves, et, en un mot, la plupart de nos preuves cosmologiques, psychologiques et morales [3]. Toutefois, celle qui a ses préférences, c'est la prèuve par les vérités premières. Il entend par là ces principes de la raison dont le caractère est la nécessité et l'universalité absolues : axiomes dialectiques, mathématiques, moraux, esthétiques, dont la force lumineuse et l'impérieuse majesté dominent toute l'intelligence humaine, d'après lesquelles nous jugeons toutes choses, vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises, belles ou laides. De ces vérités S. Augustin conclut à Dieu à peu près de cette manière : l'esprit saisit le nécessaire et l'immuable ; or il n'y a de nécessaire et d'immuable que Dieu : donc notre raison saisit Dieu dans la notion de simple immuable, et, comme nous l'avons dit (n. 183), non par une vue immédiate, mais par un raisonnement spontané, primitif et d'abord confus. — L'argument semble bien n'être qu'une application du principe de causalité, et au fond, une forme particulière des preuves psychologiques. Les Scolastiques en général ont abandonné comme trop élevée la preuve de S. Augustin : S. Bonaventure, « le nouvel Augustin [4] », l'a reprise après S. Anselme et Alexandre de Halès et Bossuet l'a développée magnifiquement.

Un mot suffit pour caractériser la *nature* divine. « De Dieu, écrit S. Augustin [5], je dirai seulement : il est l'Etre même,

1. *Conf.*, L. VII, c. XV, n. 21. — 2. *De Mor. Ecclesiæ*, L. II, c. II, IV, VIII, IX, *passim*. — 3. *Conf.* L. X, c. VI, etc. — 4. Cf. **Bardenhewer**, *ouv. cité*, II, p. 435. — 5. *De mor. Ecclesiæ*, L. I, c. XIV, n. 24.

« nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse » et ses attributs ne se distinguent pas de son essence. — Assurément, Dieu est immuable, car « ce qui peut changer, supposé même qu'il ne change pas, peut n'être plus ce qu'il avait été [1] ». — Il est souverainement sage et son activité intellectuelle « ne va pas d'une pensée à une autre : mais Dieu voit simultanément présentes dans son intuition incorporelle toutes les choses qu'il connaît [2] ». — Il est libre et « ce n'est pas la contrainte, mais la seule bonté qui l'a décidé à faire ce qu'il a fait, c'est-à-dire, ce qui est bon [3] ». — Il est la vérité, la beauté, la toute-puissance, le bien suprême et « le seul qui sans le secours de personne puisse être heureux [4] ». Mais, en donnant à Dieu ces attributs, gardons-nous « de lui attribuer un mode, car il semblerait que nous lui attribuons une limite. Non qu'il soit indéterminé, lui qui donne à toutes choses leur mode propre, afin que chacune d'elles ait un certain être. Mais ne disons pas qu'il a son mode particulier, comme s'il avait eu à le recevoir de quelqu'un. Si nous disons qu'il a le mode absolu « summum modum », peut-être dirons-nous quelque chose [5] ».

189. Dieu et ses rapports avec le monde. — Si Dieu est l'absolue perfection réalisée, il ne faut ni supposer, comme les manichéens, un autre absolu, qui limiterait le premier, ni, comme les panthéistes, identifier Dieu avec l'univers, car « si l'âme est la substance de Dieu, la substance de Dieu se trompe, la substance de Dieu se corrompt, la substance de Dieu est violée, la substance de Dieu est trompée [6] » et, « en foulant aux pieds quelque chose, c'est une partie de Dieu que l'on foule aux pieds, et, tuant un animal, c'est une partie de Dieu que l'on tue. Je me refuse à dire tout ce qui peut s'offrir à la pensée, mais que l'on ne saurait dire sans honte [7] ».

Partant, la création *ex nihilo* s'impose à la raison malgré ses profondeurs, mais avec les multiples questions qu'elle suscite. — Pourquoi d'abord, « Dieu a-t-il fait le ciel et la terre ? Il faut répondre : parce qu'il l'a voulu : rien de plus grand ne peut être trouvé que la volonté divine [8] ». — Comment Dieu a-t-il créé ? « Et Dieu qui a fait le monde et la

1. *De Trinitate*, L. V, c. II, n. 3. — 2. *De Civitate Dei*, L. XI, c. XXI. — 3. *Ibid.*, c. XXIV. — 4. *De Genesi contra Manichæos*, L. II, c. XV, n. 22. — 5. *De natura boni*, c. XXII. — 6. *Contra Fortunatum*, Disput. I. — 7. *De Civitate Dei*, L. IV, c. XII. — 8. *De Genesi contra Manichæos*, L. I, c. II, n. 4.

manière (acte créateur) dont il l'a fait sont également cachés et incompréhensibles à l'homme [1]. » Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que les choses ont été créées, chacune d'après son propre principe, — mais ces principes, où pense-t-on qu'ils soient ? Dans l'esprit du Créateur [2] : c'est la théorie de l'exemplarisme (n. 181). — Dieu a-t-il créé *ab æterno* ? Il l'aurait pu, faut-il répondre avec les Néo-platoniciens, car, un pied qui de toute éternité reposerait sur le sable y laisserait une trace éternelle, et cette trace n'en serait pas moins l'œuvre du pied. Dans cette hypothèse, le monde aurait encore un commencement causal d'existence, mais, parce que Dieu ne crée pas *ab æterno*, le monde a aussi un commencement de durée. — Alors, que faisait Dieu avant de créer ? « O Dieu, répond S. Augustin, le temps lui-même est votre œuvre, et le temps ne pouvait pas s'écouler avant que vous l'eussiez créé. Or, si avant le ciel et la terre il n'existait aucun temps, pourquoi demander quelle chose vous faisiez alors ? Car il n'y avait aucun « alors », là où il n'y avait aucun temps [3]. » — Mais, enfin, Dieu s'est déterminé à créer, il a donc changé ? Non, mais « par une volonté unique, identique, éternelle et immuable, il a fait que, d'abord, pendant leur non-être, les choses créées de lui n'existassent pas, et que plus tard au moment où elles ont commencé d'être, elles existassent [4] ».

Cette action divine est de tous les instants, ne cesse jamais, et « fait subsister toute créature. Si un moment cette vertu cessait de régir les choses qui ont été créées, c'est alors que leur réalité prendrait fin et que toute nature s'évanouirait. Et, sans doute, un architecte, après avoir construit, s'en va : il reste oisif ou il se tient éloigné et son œuvre subsiste : mais le monde ne pourra subsister un seul instant, si Dieu lui soustrait cette action par laquelle il le régit [5] ». — Il ne pourrait pas non plus agir, car « tous les corps, de même aussi toutes les volontés, n'ont aucune énergie effective, sinon celle que Dieu lui-même leur accorde [6] ». — S. Augustin va jusqu'à dire que les hommes n'agissent pas, mais servent d'instruments à Dieu qui les conduit à leur fin : « non agunt, sed agitur de illis ».

1. *De Civitate Dei*, L. X, c. XII. — 2. *De diversis quæst. 83*, q. 46, a. 2. — 3. *Conf.*, L. XI, c. XIII, n. 15 ; — cf. *De Genesi contra Manichæos*, L. I, c. II, n. 3. — 4. *De Civitate Dei*, L. XII, c. XVII, n. 2, col. 367. — 5. *De Genesi ad litt.*, L. IV, c. XII, n. 22. — 6. *De Civitate Dei*, L. V, c. IX.

On ne pouvait exprimer plus nettement la conservation, le concours et la providence divine.

190. Providence et optimisme relatif. — Mais, ici, contre la Providence se dresse la question du mal. Il n'y a pas de mal substantiel ; pourquoi donc le monde est-il rempli de maux physiques et surtout pourquoi le péché ou mal moral y est-il dominant ?

S. Augustin répond, en général, que le mal contribue à la perfection de l'ensemble, comme chaque petite pierre concourt à former une belle mosaïque [1]. — Au reste, qu'est-ce qu'une souffrance physique ? Sera-ce la réalité extérieure dont le contact nous serait funeste ? Non : « Ce n'est pas d'après notre avantage ou notre désavantage, c'est d'après sa propre nature qu'une réalité rend gloire au Créateur [2] » : en soi les animaux hideux ou malfaisants, par ex. le scorpion, sont des réalités parfaitement constituées. — Sera-ce l'inégalité des biens et des maux, des richesses et des honneurs ? Mais, « nous ne savons pas par suite de quel jugement de Dieu, cet homme de bien est pauvre et ce méchant est riche [3] ». D'ailleurs tous ces maux, ceux, plus impénétrables encore, des petits enfants à leur entrée dans la vie [4], s'expliquent en fait par le péché, au moins le péché originel.

Et nous voilà devant la seconde difficulté : pourquoi dans le monde le mal moral, le péché ? — La solution est éclairée par un exemple : « Un cheval, même lorsqu'il bronche, vaut mieux qu'une pierre qui ne bronche pas : car la pierre n'a ni mouvement, ni sensation. De même, la créature qui pèche par libre volonté est plus excellente qu'une autre, dont l'impeccabilité provient du défaut de volonté libre [5]. » C'est pourquoi, malgré tant de souffrances et de péchés, l'univers, s'il n'est pas absolument le meilleur, reste bon et digne de Dieu [6].

191. II. — L'homme : âme et corps. — Après Dieu, l'homme : S. Augustin en a défini la nature avec une rare précision. « Qu'est-ce que l'homme, se demande-t-il ? Il y a deux éléments dans sa nature : le corps et l'âme [7]. » Mais ces éléments sont étroitement unis : c'est l'âme qui fait vivre le corps « corpus facit vivere » : le corps « ne vit que par l'âme [8] » ;

1. *De Ordine*, L. I, c. I, n. 2. — 2. *De Civitate Dei*, L. XII, c. IV. — 3. *Ibid.*, L. XX, c. 2. — 4. Cf. *Ep.* 166 ad *Hieron.*, c. VI, n. 16. — 5. *De lib. arb.*, L. III, c. V, n. 15. — 6. *De lib. arbit.*, L. III, c. IX, n. 28. — 7. *De Civitate Dei*, L. XIX, c. III, n. 1. — 8. *Tract. in Joan.*, tract. XXIII, n. 5.

nos viscères intérieurs « ne vivent pas sans l'âme, bien qu'il soit plus facile à l'âme de les rendre vivants que de les connaître [1] ». Aussi l'âme pourrait se définir : « une substance raisonnable faite pour gouverner le corps [2] ». L'âme est donc une réalité, et mieux encore une substance vivante : mais ce n'est pas un corps, comme l'a dit Tertullien [3]. L'âme n'est pas davantage l'harmonie du corps, un résultat de l'organisme : « s'imaginer que l'âme est un corps ou qu'elle est le bon arrangement du corps [4] », c'est l'erreur de Simmias dans le Phédon. L'âme est une substance vivante, simple, indivisible et spirituelle.

Maintenant, « ce qui fait l'homme, est-ce l'âme seule, ou le corps seul, ou l'être qui se compose de l'âme et du corps [5] » ? C'est la troisième solution que S. Augustin adopte avec Varron, et il définit l'homme : « Un animal raisonnable », ou avec les anciens : « un animal raisonnable, mortel : homo est animal rationale, mortale [6] ». Ainsi la personne humaine est un certain mélange « mixtura » de l'âme et du corps : « union plus incroyable, en vérité, que celle de l'humanité et de la divinité dans le Christ [7] » et qu'en réalité on ne comprendra jamais complètement, car « la manière dont les esprits s'unissent aux corps et dont les animaux subsistent dépasse l'intelligence de l'homme [8] et c'est pourtant cela même qui est l'homme ».

S'il en est ainsi, « l'âme se trouve dans tout le corps qu'elle anime : elle y est répandue non par diffusion locale, mais comme activité vivifiante : elle est présente, en effet, simultanément tout entière dans toutes les plus petites parties du corps, sans être moindre dans les moindres parties, ni plus grande dans les plus grandes ; mais en tel point de l'organisme, elle manifeste plus d'activité, et en manifeste moins en tel autre ; elle est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chaque partie [9] ». — Que peut donc signifier la question des rapports de l'âme et du corps ? Si le corps n'a pas d'être sans l'âme, il ne peut agir sur l'âme : l'action qu'un corps vivant par l'âme exerce sur l'âme, ne peut être

1. *De Animâ et ejus origine*, L. IV, c. V, n. 6. — 2. *De Quant. animæ*, c. XIII, n. 22. — 3. *De Genesi ad litt.*, L. X, c. XXV, n. 41 ; — Cf. n. 161, où nous avons écarté comme invraisemblable cette interprétation trop littérale du texte de Tertullien. — 4. *De Trinit.*, L. X, c. X, n. 15. — 5. *De Civit. Dei*, L. XIX, c. III, n.1. — 6. *De Ordine*, L. II, c. XI, n. 31. — 7. *Ep.* CXXXVII, ad Vol., c. III, n. 11. — 8. *De Civit. Dei*, L. XXI. c.X, n. 1. — 9. *Ep.* CLXVI, *ad Hier.*, c. II, n. 4.

qu'une action de l'âme sur elle-même. S. Augustin conserve le langage vulgaire et à cette question : l'âme agit-elle sur le corps ou le corps sur l'âme, il répond que c'est l'âme, en raison de sa supériorité, qui agit sur le corps [1], et « ses plus légères pensées elles-mêmes produisent des signes corporels, qui pourront être discernés par la subtilité des démons [2] ».

192. Les facultés de l'âme. — L'âme qui communique la vie et le mouvement au corps de l'enfant, sans le savoir, est substantiellement celle qui produit les opérations conscientes, la vie sensible et la vie raisonnable, c'est-à-dire les sensations, l'intellection et les volitions libres.

La sensation est un acte non du corps, mais de l'âme par le corps : « sentire non est corporis, sed animæ per corpus [3] » : voilà l'affirmation du spiritualisme mitigé et presque la formule de l'Ecole : la sensation appartient au composé. — Il y a une double sensation, l'une externe, et l'autre interne : la première s'opère par l'intermédiaire des cinq sens, mais il y a un sixième sens, un sens intérieur, qui nous permet de saisir, comme nôtres, les sensations de nos sens extérieurs [4]. — Du sens interne les représentations sensibles passent dans l'imagination et se conservent dans la mémoire : ces deux facultés, qui ont pour organe essentiel le cerveau, sont des facultés sensibles. — Là, se termine le champ de la sensation : au reste, bien qu'en général « il y ait sensation, lorsque l'âme n'ignore pas ce que subit le corps [5] », il ne faut pas croire que toutes nos sensations sont perçues par la conscience, beaucoup passent inaperçues [6].

Au-dessus de la sensibilité se dressent l'intelligence et la volonté. — L'intelligence est une force individuelle, et il n'y a pas une raison commune pour tous les hommes. Chacun possède en propre son œil, son oreille, enfin tous ses sens : « Mais quoi, pour la raison elle-même, chacun ne possède-t-il pas la sienne ? [7] » — La liberté — qui prend indifféremment, les noms de volonté, volonté libre, arbitre de la volonté, volonté en notre pouvoir, libre arbitre, puissance de vouloir, — ne nous est pas moins personnelle que l'intelligence, et S. Au-

1. *De Genesi ad litt.*, L. XII, c. XVI, n. 33. — 2. *De divinatione dæmonum*, c. V, n. 9. — 3. *De Genesi ad litter.*, L. III, c. V. — 4. *De Lib. Arbit.*, L. II, c. III, n. 8, 9. — 5. *De Quant. animæ*, c. XXIII, n. 41. — 6. *De Trinit.*, L. XI, c. VIII, n. 15. — 7. *De Lib. Arbit.*, L. II, c. VII, n. 15 ; — cf. c. IX, n. 25.

gustin en a prouvé et défendu l'existence de toutes manières. La première preuve est celle de la conscience, qui perçoit notre liberté, aussi bien que notre pensée : « Je sais que je vis : accordez-le moi ; je sais que je veux vivre : accordez-le moi encore ; or, si tout le monde est unanime sur ce point, notre volonté nous est donc connue autant que notre vie »[1]. — La seconde preuve est précisément celle du sentiment universel et l'expression en est célèbre :

« L'on ne mérite ni blâme, ni supplice, lorsqu'on ne fait pas ce qu'il est impossible de faire. Mais tout cela, n'est-ce pas ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poètes sur les théâtres, les ignorants dans les carrefours, les savants dans les bibliothèques, les maîtres dans les écoles, les évêques dans les lieux saints et le genre humain dans tout l'univers[2] » ?

S. Augustin n'oublie pas de réfuter les objections. — Ni les représentations, ni les inclinations intérieures ne nécessitent le choix libre. Sans doute, « rien n'attire la volonté et rien ne la fait agir sinon une représentation ; mais adopter ou rejeter quelque chose, voilà qui est en notre pouvoir[3] ». — Et ailleurs : « Il est manifeste que nous vivons selon nos tendances, mais nos tendances se comportent selon l'amour (ou délectation) qui est en nous[4] : amor meus, pondus meum[5] », et leur influence ne va pas à enlever « la libre volonté que Dieu n'a pas refusée à la créature raisonnable[6] ». — Enfin, après le déterminisme psychologique, S. Augustin rejette le déterminisme théologique. Prévoir n'est pas causer. « Votre mémoire n'impose aucune nécessité aux choses passées : la prescience de Dieu n'impose aucune nécessité aux choses futures[7]. » Mais plutôt, « il y aura volonté, parce qu'elle est prévue de Dieu. Car Dieu prévoit aussi le pouvoir de la volonté. Donc par la prescience de Dieu, ce pouvoir ne m'est pas enlevé ; et, au contraire, il m'appartient d'autant plus sûrement[8] ».

193. L'âme : son origine et ses destinées. — L'âme est la raison de l'homme et la racine de ses facultés : mais d'où vient-elle et que doit-elle devenir ?

Son *origine* est restée obscure aux yeux de S. Augustin. On peut, dit-il, faire quatre suppositions : 1° Dieu tire toutes les âmes de la première âme d'Adam : c'est le traducianisme. 2° Il crée une âme pour chaque individu : c'est le créationisme. 3° Toutes les âmes existent en Dieu, qui les envoie, en temps opportun, régir un corps. 4° A moins qu'elles n'y viennent

1. *De Duab. Anim.*, c. X, n. 13. — 2. *De Duab. Anim.*, c. XI, n. 15. — 3. *De Libero Arbitrio*, L. III, c. XXV. — 4. *In Epist. ad Gal.*, n. 49. — 5. *Conf.*, L. XIII, c. IX, n. 10. — 6. *In Epist. ad Gal.*, n. 32. — 7. *De Lib. Arb.*, L. III, c. IV. — 8. *De Lib. Arb.*, L. III, c. III, n. 8.

par leur propre volonté : c'est la théorie de la préexistence des âmes [1]. Il y a bien, dit-il à S. Jérôme, une cinquième opinion, d'après laquelle l'âme serait une partie de la substance divine ; mais elle est évidemment inadmissible [2]. Il faut donc choisir entre les quatre autres, qui, sans diviser la substance divine, font cependant Dieu auteur de l'âme. S. Augustin incline vers la première, le traducianisme, parce qu'elle explique mieux la propagation du péché originel. Mais il ne la donne pas comme certaine : « J'aime mieux, dit-il, sur ce point écouter un maître que d'être écouté en maître [3] », et il n'y tient pas, prêt à adopter la seconde hypothèse, celle du créationisme, qui était l'opinion de S. Jérôme : « Je désirerais que, s'il est possible, votre opinion fût vraie : et de même, si elle est vraie, je désire que vous la défendiez par des raisons évidentes et invincibles [4]. »

Il n'a pas la même hésitation sur la *destinée* de l'âme : son immortalité n'est jamais mise en doute. C'est dans les *Soliloques* et l'*Immortalité de l'âme*, peu après sa conversion, qu'il en donne les preuves. La plus fréquente est celle-ci : l'âme est le sujet de la vérité ; or la vérité est immortelle, partant, l'âme ne saurait périr [5]. — Une autre preuve est tirée du désir inassouvi que nous avons d'un bonheur éternel ; il nous faut donc l'immortalité : sans quoi notre vie reste un mystère impénétrable [6]. — Mais admettra-t-il la preuve platonicienne, tirée de l'incompatibilité des essences contraires et ainsi conçue : l'essence de l'âme est la vie, or la mort serait son contraire ; l'âme ne meurt donc pas, ou, supposé qu'elle meure, elle est encore une âme ? — « Non, dit S. Augustin, je ne parlerai jamais ainsi [7] », et il corrige ailleurs le *Phédon* comme il suit : « L'âme n'est pas par elle-même, mais par l'essence souveraine et absolue (Dieu) ; or rien n'existe qui soit contraire à cette essence de qui elle tient son existence ; par suite, elle ne cesse pas d'être [8]. » Ce qui revient à dire qu'une substance spirituelle persévère dans l'existence tant que Dieu lui continue son action créatrice : c'est là le vrai fondement de l'immortalité de l'âme.

1. *De Lib. Arb.*, L. III, c. XX, n. 56. — 2. *Ep.* CLXVI, c. III, n. 7. — 3. *Ibid.*, c. IV, n. 3. — 4. *Ibid.*, c. VIII, n. 26. — 5. *Solil.*, L. I et II, passim. — 6. *De Civitate Dei*, L. XIV, c. 25. — 7. *Sol.*, L. II, c. XVII, n. 23. — 8. *De immortalitate animæ*, c. XII, n. 19.

194. III.— Le monde dans l'espace et le temps : — c'est ainsi, c.-à-d., dans l'espace et dans le temps, que nous le concevons.

Mais, qu'est-ce que l'*espace* ? Ce n'est pas une substance indépendante de Dieu, car tout a été créé par Lui, « ni une sorte d'univers vide que, par une vaine imagination, les hommes se représentent comme infini et contenant un monde : en réalité, il n'y a ni lieu, ni espace en dehors du monde créé [1] ». « Enlevez les corps et l'espace s'évanouit [2] », car, « Dieu — ou un esprit quelconque — n'est ni l'espace, ni dans l'espace ». Seul, un corps peut être dans un lieu, et « le lieu d'un corps, c'est cette partie de l'espace occupée par sa grandeur, c'est-à-dire, par ce qu'il est en longueur, largeur et profondeur [3] ». L'espace total, c'est donc la réunion de tous les lieux occupés par les corps.

Et « qu'est-ce que le *temps* ? — Si personne ne me le demande, je le sais ; si on me le demande, et si je veux l'expliquer, je ne le sais plus. Cependant, je le dis avec confiance, je sais que si rien n'était passé, il n'y aurait pas un temps passé ; si rien n'était en voie d'arriver, il n'y aurait pas un temps futur ; et si rien n'était, il n'y aurait pas un temps présent [4] ». Ainsi le passé n'existe plus, le futur n'existe pas encore : seul est réel le présent, c'est-à-dire « un temps, que l'on ne peut plus diviser en parties si petites soient-elles » et qui dès lors « passe si vite du futur au passé qu'il ne dure pas [5] ». S'il durait sans aucun changement, ce serait l'immuable éternité. Partant, « qui ne voit qu'il n'y aurait pas eu de temps sans la création des choses mobiles et sujettes au changement ? Ce sont précisément ces mouvements et ces changements qui, ne pouvant exister en même temps, et se succédant l'un à l'autre, font une durée plus ou moins longue et constituent le temps [6] ». Le temps est la mesure du mouvement successif : l'idée est d'Aristote, mais cette mensuration ne se ferait pas sans l'âme humaine, et voilà qui est de S. Augustin.

195. La matière et la forme : — tels sont les deux éléments qui composent les êtres du monde. — La *matière* n'est pas facile à concevoir : c'est une pure indétermination, une réalité insaisissable et voisine du néant « prope nihil », un être qui

1. *De Civitate Dei*, L. XI, c. V. — 2. *Ep.* CLXXXVII : *de præsentia Dei*, c. VI, n. 18. — 3. *De div. quæst.*, 83, c. 20 — 4. *Conf.*, L. XI, c. XIV et XIV-XXVIII. — 5. *Ibid.* — 6. *De Civitate Dei*, L. XII, c. VII.

n'est pas, « ens non ens ». Or, il arrive précisément qu'on se la représente toujours avec un certain mode d'être, et ce fut longtemps l'erreur de S. Augustin, qui ne parvint à s'en faire une idée que par les changements qui se voient dans les corps : « Des corps, qui existaient, cessent d'être ; d'autres, qui n'étaient pas, arrivent à l'existence. Or, il n'y a pas là annihilation, puis création, mais passage d'une forme à une autre par quelque chose d'informe « per informe aliquid » : voilà la matière [1]. — Quant à la *forme*, c'est ce qui détermine la matière. Distincte de la matière, elle lui est toujours unie, car « Dieu n'a pas créé d'abord la matière informe, pour y introduire ensuite la forme : il a créé la matière tout informée. Toutefois, parce que le principe d'où quelque chose est fait conserve à l'égard du résultat, même sans persistance, une certaine antériorité d'origine [2] », on parle souvent de la matière et de la forme comme de deux choses absolument séparées. Mais elles ne le sont pas plus que le son articulé et inarticulé dans le chant, le cri et le langage articulé dans la parole.

Il y a donc une forme dans la matière simplement minérale, forme qui sera principe de vie dans la plante, et l'âme dans l'animal et dans l'homme. — Mais, dans l'âme humaine elle-même, n'y aurait-il pas une sorte de matière « quasi materia, qui en son genre serait spirituelle, et ne serait pas encore une âme [3] ? » — Si oui, n'en serait-il pas de même à plus forte raison dans les anges [4] ? Cette idée, émise avec hésitation par S. Augustin, sera reprise par les Augustiniens et adoptée par l'école franciscaine (n. 291, C). — Enfin, n'y aurait-il pas une âme pour informer le monde, et une âme particulière dans les astres ? Sur cette théorie de Platon et d'Aristote, S. Augustin, même dans ses *Rétractations*, n'ose pas se prononcer : « Que le monde soit un animal, je n'affirme pas que ce soit faux, mais je ne comprends pas que ce soit vrai [5]. »

196. La vie et l'évolution. — C'est dans la plante qu'on rencontre les premières manifestations de la vie. Il y a en elle un principe intime qui l'amène à un développement déterminé, suivant son espèce [6]. Mais elle ne sent rien : et, pour

1. *Conf.*, L. XII, c. III, VI, VIII. — 2. *Conf.*, L. XII, c. XV, n. 19. — 3. *De Genesi ad litt.*, L. VII, c. VI, n. 9. — 4. *Conf.*, L. XII, c. XII et XIII. — 5. *Retract.*, L. I, c. XI, n. 4. — 6. *De Civit. Dei*, L. XI, c. 27.

cela, « on ne dit pas l'âme des plantes, mais seulement la vie des plantes [1] ». Encore moins aura-t-elle l'intelligence et la pensée, comme l'ont follement soutenu les Manichéens [2]. — Quant à l'animal, nous le voyons « dans le son de sa voix où dans ses autres mouvements et dans l'action de ses membres montrer quelque chose d'harmonieux, quelque chose qui en son genre obéit à une règle et tend à l'unité [3] ». Ceci est une preuve manifeste, en l'absence de vue directe de notre part, que l'animal n'est pas une machine, mais qu'il a une âme, et une seule. — Cette âme est simple ; et si, par ex., le ver coupé en deux continue à vivre, ce n'est pas que l'âme ait été divisée aussi : « dissecto corpore, anima non secari [4] », mais chaque partie forme un animal distinct.

Comment expliquer ces nouvelles apparitions de la vie ? Le voici : il y a, en puissance dans la matière, des milliers de germes et de principes de vie qui n'attendent qu'une occasion propice pour se développer. Ce qu'on appelle « générations spontanées », chez les animaux inférieurs aussi bien que parmi les plantes, n'est qu'un germe primordial qui apparaît ainsi dans des circonstances favorables et sous l'action du Créateur [5]. — Est-ce là une évolution ? Oui, car il y a un développement ininterrompu, une perpétuelle réalisation des principes primitifs, de ces « raisons séminales » (théorie stoïcienne, n. 86), créés par Dieu à l'origine. — Mais est-ce là une transformation des espèces ? Non, car « les éléments de ce monde corporel ont leur force bien définie, leur qualité propre d'où dépend ce que peut ou ne peut pas chacun d'eux et quelle réalité doit ou ne doit pas sortir de chacun d'eux... De là vient que d'un grain de froment ne naît pas une fève, ni d'une fève le froment, ni de la bête l'homme, ni de l'homme la bête [6] ». — Une pareille transformation ne serait-elle pas au moins possible ? S. Augustin ne se prononce pas absolument, mais ce qu'il affirme c'est que, moins encore que le développement successif des choses, elle ne se ferait pas sans l'action de Dieu, car « Dieu opère jusqu'à maintenant [7] ».

1. *De Genesi ad litt.*, lib. imp. c. V, n. 24. — 2. *Ibid.* — 3. *De Lib. Arb.*, L. III, c. XXIII, n. 69. — 4. *De Quantitate animæ*, c. XXXII. — 5. *De Trinitate*, L. III, c. VIII, n. 13. — 6. *De Genesi ad litt.*, L. IX, c. XVII, n. 32. — 7. *De Genesi ad litt.*, L. VII, c. XXVIII, n. 42.

III. — Philosophie de la vie.

197. Notre fin dernière et le souverain bien. — S. Augustin a écrit, et de bonne heure, tout un livre sur la vie heureuse (n. 175) ; tous ses autres écrits reflètent la même pensée sur la fin de l'homme.

L'homme a le désir d'être heureux et de l'être éternellement. Mais, quelle est la nature du souverain bien ? Il n'y a pas un millier de solutions : on pourrait tout au plus en trouver douze, qui se ramènent à trois principales, suivant qu'on place le bonheur dans les seuls biens du corps avec les épicuriens, dans les seuls biens de l'âme avec les stoïciens, dans les uns et les autres avec les péripatéticiens. La meilleure de ces solutions ne vaut rien, car elle a le tort essentiel de chercher le bonheur dans notre existence terrestre. Or « cette vie temporelle et mortelle n'est pas délicieuse, nous ne faisons que la supporter [1] ». Pour être parfaitement heureux, il faut jouir de Dieu : « O Dieu, vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous [2]. » « La récompense de la vertu sera Celui-là même qui a donné la vertu [3]. »

C'est donc vers Dieu comme vers sa fin dernière que S. Augustin oriente toute la vie humaine. Aussi, parce que dans l'ordre des actions tout découle de la fin, la morale de S. Augustin est, on le sait, irréprochable. L'exposer serait reproduire toute la morale chrétienne individuelle.

198. La société, — d'après S. Augustin, doit être, comme l'individu, orientée vers Dieu et reste soumise aux principes de la morale générale : « Ecartez, en effet, la justice, que sont les grands empires, sinon de grands brigandages [4]. » — Mais, si la société est chrétienne, surgissent pour elle d'autres devoirs. Voici notamment la direction qu'elle donnera aux études, et l'attitude à garder vis-à-vis du mal et de l'hérésie.

1. L'*éducation* sera franchement chrétienne. Après tout, les sciences profanes n'ont pas une importance absolue pour le chrétien. Par ex., il lui suffit de reconnaître le Dieu unique et véritable, mais qu'a-t-il besoin « d'étudier curieusement la nature, comme faisaient les philosophes que les Grecs nom-

1 *Ep.* 155 *ad Macedonium*, c. I, n. 4. — 2. *Conf.*, L. I, c. I. — 3. *De Civitate Dei*, L. XXII, c. XXX, n. 5 ; — L. XI, c. XXV. — 4. *Ibid.*, L. IV, c. IV.

mèrent physiciens [1] » ? Ces sciences peuvent même être dangereuses : « N'est-ce pas là que j'ai appris à connaître Jupiter tonnant et occupé de ses adultères. Et... les fils des hommes paient pour apprendre toutes ces choses [2]... ! » A cela près, il peut être bon d'étudier les langues, la dialectique, la rhétorique, la science des nombres [3]. Si surtout on veut défendre l'Eglise, qu'on se forme à l'art de bien dire : « Eh ! quoi, ceux qui cherchent à persuader des choses fausses sauront rendre dès l'abord leur auditeur bienveillant, ou attentif ou docile ; mais les autres ne le sauront pas [4]. » Car enfin « la vérité partout où elle se trouve appartient au Seigneur [5] ». Et, si les juifs ont pu, par ordre de Dieu, emporter les trésors des Egyptiens, le chrétien pourra dépouiller les auteurs profanes et y recueillir les parcelles de vérité. Voilà ce qu'au IV^e^ siècle, S. Augustin pensait de la question des classiques.

2. S. Augustin n'est pas moins soucieux de protéger que de *défendre la vérité religieuse* : elle a des droits que n'a pas l'erreur. « A l'origine (vers 404), dit-il, mon sentiment était qu'il ne faut contraindre personne à l'unité du Christ ; qu'il faut au contraire agir par la parole, lutter par la discussion, vaincre par la raison ; sans quoi nous ferions des hypocrites de ces mêmes hommes que nous avions connus hérétiques manifestes [6]. » Il comprit bientôt que la répression du schisme et de l'hérésie est nécessaire pour assurer la liberté des faibles, et en voyant les nouveaux convertis plus fermes que d'anciens catholiques, il écrit : « Ce n'est donc pas une action nulle que l'action coercitive [7] » et dès lors il revient et se tient toujours à la même doctrine : dans une société où les chrétiens sont eux-mêmes la société, il faut que le pouvoir protège la vérité et combatte l'erreur. Qu'on n'invoque pas les droits du libre arbitre : « Y a-t-il pire mort de l'âme que la liberté de l'erreur ? [8] » C'est bien, en principe du moins, la condamnation des libertés modernes.

199. Jugement sur S. AUGUSTIN et l'AUGUSTINISME [9]. — En mettant de l'ordre dans les diverses questions traitées par S. Augustin au gré des circonstances, nous avons laissé

1. *Enchiridion*, c. IX, n. 3. — 2. *Conf.*, L. I, c. XVI, n. 25-26. — 3. *De doctr. christ.*, L. II, c. XIX-XXXVIII. — 4. *Ibid.*, L. IV, c. II, n. 3. — 5. *Ibid.*, L. II, c. XVIII, n. 28. — 6. *Ep. XCIII*, n. 17. — 7. *Ep. CV*, n. 5. — 8. *Ep. CV*, c. II. — 9. Cf. **P. Portalié**, art. *l'Augustinisme*, du *Dict. de Théol. cath.*

entrevoir le **plan grandiose** de sa philosophie, et aussi, avec ses qualités, la raison de ses **Rétractations**.

A. — **Génie universel**, Augustin a abordé tous les sujets accessibles à la raison ; il en a pris et repris toutes les parties, éparpillé autour de lui les matériaux qui serviront à construire le temple : il est le **Père de la philosophie chrétienne** et moins un initiateur comme Socrate, qu'un constructeur comme Platon. Les **Scolastiques** lui doivent beaucoup : **jusqu'au XIII^e siècle**, avant, avec et après S. Anselme, ils **sont augustiniens**. S. Thomas, qui inaugure une tendance nouvelle et dont la couleur aristotélicienne est plus accentuée, s'écarte rarement et avec le plus grand respect de ses solutions. Il lui emprunte, d'ailleurs, ses raisons, comme S. Bonaventure sa philosophie du cœur, Raym. Lulle sa tendance au mysticisme, et Scot sa subtilité : chacun, même dans ses errements, **se réclame de S. Augustin**. Sa gloire commence avec ses premiers écrits : vivant, elle remplit la chrétienté, qui le lit, le traduit ; mort, elle n'a point d'éclipse jusqu'à ce XIX^e siècle où l'ontologisme et l'évolutionnisme prétendent trouver chez le docteur d'Hippone l'origine de leurs théories.

B. — S'il est des points où il a cessé d'être suivi, c'est précisément sur ceux où, s'abandonnant lui-même, il a **subi l'influence de ses devanciers**. On ne saurait nier ses préférences pour Platon : il en a le langage et les vues sublimes, qui plaisent à son esprit spéculatif et enthousiaste. De là, sans doute, en général, sa tendance mystique et une certaine fusion de la philosophie et de la théologie : de là, en psychologie, la théorie de l'illumination divine, l'identité de l'âme et de ses facultés, l'indépendance substantielle de l'âme et du corps, ses hésitations sur l'origine de l'âme ; de là, en cosmologie, une certaine actualité de la matière première, les raisons séminales, ~~l'im~~possibilité de la création *ab æterno*.... Bref, c'est tout un legs de **théories platoniciennes** pour la plupart, auxquelles on en ajouta d'autres, opposées ou étrangères à la pensée de S. Augustin, et qui, sous le nom **d'augustinisme**, resteront, comme celles de l'origénisme, sujettes à discussion. Mais, sur plusieurs points, plus heureux que Platon, S. Augustin nous a laissé ses **Rétractations**.

IIIe PHASE

Déclin de la Philosophie patristique.

La troisième phase de la patristique, la plus pauvre de toute la philosophie, n'est qu'un temps de transition. C'est à peine si, du Ve au VIIIe siècle, on peut citer quelques noms en Orient et en Occident, comme les rares anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui relie les temps anciens aux temps nouveaux et la patristique à la période médiévale.

§ I. — EN ORIENT.

200. David l'Arménien et les Philosophes syriaques. — En Orient, les Eglises chrétiennes d'Arménie et de Syrie recueillent l'héritage des livres grecs et des anciennes écoles (n. 132-133). De là deux nouveaux mouvements philosophiques.

A. — Le *premier* a pour principal représentant David l'Arménien. Elève de Syrianus (n. 131), contemporain de Proclus, il florissait en Arménie vers la fin du Ve siècle. Grâce à ses traductions des ouvrages d'Aristote, il initia ses compatriotes à la philosophie péripatéticienne. De plus, aussi versé dans la langue grecque que dans la langue arménienne, il composa en arménien et en grec des commentaires de l'*Isagoge* de Porphyre et des *Catégories* d'Aristote. Enfin, nous avons de lui trois ouvrages originaux : *Définition des principes de toutes choses*, *Apophtegmes des Philosophes*, et *Fondements de la Philosophie*.

Dans ce dernier traité, il établit le fait de la certitude et, après avoir ramené à quatre points le système des sceptiques, il les combat l'un après l'autre et proclame l'existence de la philosophie. — Bref, David répandit dans sa patrie ces lumières qu'il avait puisées aux sources de la philosophie grecque et qui en firent une nation indépendante et éclairée. Il mérita ainsi le nom de « **très grand et invincible philosophe de la nation arménienne** [1] ».

B. — Un *autre* centre philosophique fut la Syrie, principalement l'école dite des Perses, la célèbre Ecole d'Edesse [2]. Tour à tour gnostique avec Bardesane, catholique avec S. Ephrem († 373), nestorienne à partir du Ve siècle et pour cela fermée, en 489, par l'empereur Zénon, elle se reconstitue à Nisibe et continue ailleurs dans les couvents monophysites.

Dans la période qui nous occupe, ses représentants peuvent se

1. **Neumann**, *Journal asiatique*, fév. 1829, p. 64. — 2. Cf. **Carra de Vaux**, *Avicenne*, chap. III, p. 39.

ramener à trois classes. — Les uns, comme Mara, auteur d'un *Traité sur le Destin*, Jacques d'Édesse († 708), à qui on doit un ouvrage sur *La Cause Première*, écrivent dans la langue nationale. — Les autres, comme Probus et surtout Sergius de Rasaïn, traduisent dès le v^e^ siècle l'*Isagoge* de Porphyre, une partie des œuvres de Galien, les ouvrages d'Aristote, ceux surtout qui concernent la Logique. — D'autres enfin font des versions syriaques de plusieurs ouvrages grecs, qui, sans eux, nous seraient inconnus.

Les études philosophiques se prolongèrent chez les Nestoriens jusqu'au xiii^e^ siècle et semblent s'arrêter à Ebedjésu, qui en 1298 écrivit un traité philosophico-théologique, intitulé la *Perle*[1].

Ces deux écoles de philosophie tirent leur **importance** du **rôle d'intermédiaire** qu'elles jouent entre la philosophie grecque et la philosophie arabe. Les Arméniens, les Syriens jacobites et nestoriens surtout, ont, mieux que les Perses, transmis aux Arabes la philosophie grecque avec les autres sciences (n. 214). C'est un fait aujourd'hui établi : à la fin du v^e^ siècle, l'Arménie et la Syrie participaient à la vie philosophique de la Grèce, avec des préférences pour les Néo-platoniciens, surtout pour Porphyre et Jamblique, tous les deux Syriens d'origine[2].

201. Zacharie le Scolastique et Jean Philopon. — L'Orient grec, qui avait jeté un vif éclat dans la période précédente, nous offre à peine un ou deux noms : ils sont du vi^e^ siècle.

A. — Zacharie († vers 768), surnommé le *scolastique*, avait étudié la philosophie néo-platonicienne à Alexandrie, sous Ammonius (n. 132). D'abord avocat, il devint évêque de Mitylène.

A ce titre, aussi bien que par sa doctrine, il se **rattache à la philosophie chrétienne.** Il en a soutenu les principes dans deux de ses ouvrages. Le premier, intitulé *Ammonius*, du nom de son maître, qu'il combat, est une défense dialoguée du dogme de la création et de ses conséquences pour l'origine et la fin de l'homme ; le second est une brève réfutation du *Dualisme manichéen.*

B. — Jean, surnommé Philopon (ami du labeur) et dit aussi le Grammairien, parce qu'il avait enseigné vers 550 la grammaire à Alexandrie, sa ville natale, est celui dont la légende prolonge les jours et qu'elle nous représente aux pieds d'Amrou, intercédant pour la conservation de la Bibliothèque d'Alexandrie (n. 133).

Il fut à la fois péripatéticien, néoplatonicien et philosophe chrétien converti. Comme *péripatéticien* (n. 113), il a laissé,

1. Cf. **Rub. Duval**, *La littérature syriaque*, p. 253.— 2. **Franck**, *Dict. des sciences phil.*, art. *Philosophie chez les Syriens*, p. 1701.

outre peut-être une *Vie d'Aristote*, des *Commentaires* sur huit de ses ouvrages. Il s'y montre méthodique et clair et surtout abondant, parce que, venu le dernier, il a voulu récapituler tout ce qu'avaient dit ses devanciers. — A la vérité, il subit aussi l'influence du *néo-platonisme* (n. 132) : de là plusieurs erreurs et principalement le trithéisme ; il fait des trois personnes de la Sainte Trinité, trois dieux à part, à la manière de la Triade néo-platonicienne. — Mais Philopon est surtout un philosophe *chrétien*, comme le prouvent ses deux autres ouvrages où il combat les néo-platoniciens. Le premier, qui est perdu, avait pour titre *Des Statues*, et était dirigé contre Jamblique, lequel, on le sait, enseignait que les statues, dès l'instant qu'elles étaient consacrées, avaient quelque chose de la vertu divine. Le second, sur *l'Eternité du monde*, est une réfutation complète des doctrines de Proclus, qu'il passe en revue les unes après les autres, se demandant pour chacune d'elles, d'abord si elles sont vraiment conformes à la pensée de Platon, ensuite si elles sont conformes à la raison et à l'observation.

En résumé, Philopon est un **péripatéticien chrétien** ; dernier terme du mouvement inauguré par Porphyre, et qui porte la seconde génération de l'école d'Alexandrie **vers le péripatétisme**, il marque « le moment décisif où l'autorité philosophique se constitue pour plus de dix siècles [1] » (n. 132).

202. S. Jean Damascène [2] — achève glorieusement le cycle des Pères Grecs. Né à Damas, en Syrie, il florissait au VIII[e] siècle († avant 754). D'abord, conseiller du Calife, puis persécuté pour sa foi chrétienne, il se retira au couvent de Saint-Sabas, près de Jérusalem, pour s'y livrer à la piété et à l'étude. C'est là qu'il composa ses ouvrages : le principal porte le titre de *Source de la science*, et revient en partie à la philosophie : il comprend trois grandes sections.

La première est une *Dialectique*, où, après avoir défini la philosophie : « la connaissance des choses qui sont en tant qu'elles sont, c.-à-d. de leur nature », il expose en détail les catégories d'Aristote. — La seconde est l'histoire des hérésies, en y ajoutant un *Dialogue contre les Manichéens* et un *Entretien avec un Manichéen*, on a la réfutation du dualisme : pour lui comme pour S. Augustin, le mal n'existe pas en lui-même : il ne saurait être un principe absolu. — La troisième, intitulée

1. **Renan**, *Averroès et l'averroïsme*, p. 93. — 2. **S. Jean Damascène** par le **P. Jugie**, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. VIII, col. 693-751.

De la Foi orthodoxe, renfermait cent chapitres, qui ont été répartis en quatre livres, comme les *Sentences* de P. Lombard. Or le premier contient, outre bon nombre de notions métaphysiques sur le temps, l'espace, etc... toute une théodicée, dans laquelle l'existence de Dieu est prouvée par la nécessité d'une cause première, son unité par la perfection qui ne saurait appartenir à plusieurs êtres à la fois et la Providence définie « la volonté divine, par laquelle toutes choses sont sagement et harmonieusement gouvernées »[1]. — Quant au second livre de la *Foi orthodoxe*, il forme, avec le traité des *Trois Parties de l'âme* et celui des *Facultés*, une psychologie déjà bien complète et surtout très sûre, comme on peut en juger par ce texte qui en est un résumé : « l'âme est une substance vivante, simple et incorporelle ; elle est immortelle, douée de raison et d'intelligence ; elle est servie par les organes du corps, auquel d'ailleurs elle communique la vie, l'accroissement, la sensibilité et la puissance d'engendrer : elle n'est pas distincte de l'esprit ».

Bref, S. Jean Damascène fut pour les Grecs ce que S. Thomas sera un jour pour les Latins : appliquant la philosophie péripatéticienne à l'étude de la théologie, il en fit une **magnifique synthèse**. A ce titre, il est regardé comme le **Père de la théologie scolastique** : le Moyen Age accepte son autorité et le Docteur angélique le **cite** souvent.

§ II. — EN OCCIDENT.

203. De Marcien Capella à S. Grégoire le Grand.— M. Capella, africain d'origine, est un nom bien pâle après celui de S. Augustin ; mais il se présente le premier en Occident (vers 430), pour continuer la lignée des philosophes, qui conduit au Moyen Age. — S. Grégoire (590-604), au contraire, sera le dernier nom qui émerge du chaos italien.

Capella est l'auteur d'un livre bien connu plus tard sous le nom de *Satyricon*. C'est une sorte d'encyclopédie, précédée d'un roman *Sur les noces de Mercure* et *de la Philologie*, et divisé en sept chapitres, consacrés aux sept arts libéraux, qui composent le trivium et le quadrivium (n. 236). En un temps où les documents de la science antique étaient rares et les livres d'Aristote inconnus à l'Occident, le *Satyricon* est étudié, commenté, dans les cloîtres et sert de livre d'instruction à la jeunesse. — Il en sera de même des *Morales*, des *Homélies* et des *Dialogues* de

1. *De Fide Orthodoxa*, L. II, c. XXIX.

S. Grégoire ; mais ce sont les écrits d'un moraliste théologien et d'un homme d'action.

Ce que Capella est pour l'Afrique, Claudien Mamert et Flavien le sont pour la Gaule, Boëce et Cassiodore avant S. Grégoire pour l'Italie, S. Isidore pour l'Espagne, Bède et Alcuin pour la Grande-Bretagne et l'Allemagne.

204. Claudien Mamert et Flavien, en Gaule, au Ve siècle.

A. — Claudien Mamert († 474), frère de S. Mamert, évêque de Vienne, est l'auteur d'un traité *De statu animæ*. C'est un ouvrage de polémique composé entre 467 et 472 et dirigé contre le semi-pélagien Fauste, abbé de Lérins, qui, trompé par les expressions de certains Pères, enseignait dans un traité *De creaturis* que Dieu est la substance vraiment immatérielle, mais que l'ange et l'âme sont composés de forme et d'une matière très subtile.

Mamert se pose en adversaire. Il attaque Fauste *d'abord* au nom de l'autorité : la Bible, Pythagore, Platon, Cicéron, viennent tout à tour déposer en faveur de la spiritualité de l'âme. — *Puis* ce sont des arguments de raison : ils sont empruntés à Platon et décèlent un esprit pénétrant et une verve pleine de modestie et d'éloquence. Voici le dilemme subtil qu'il adresse à Fauste : « Qu'est-ce que l'âme peut appeler *son corps*, si ce n'est elle-même, puisqu'elle est corps ? Ou bien donc l'âme est corps et elle ne peut justement appeler sien ce corps de chair : ou si ce corps de chair est le corps de l'âme, l'âme elle-même en est distincte. » — Il est fait en *dernier* lieu une réponse péremptoire aux objections de Fauste.

Assurément, l'ouvrage ne mérite **pas tous les éloges** que Sidoine Apollinaire, ami de l'auteur, lui a décernés, mais il valait d'être mentionné, après celui de S. Augustin sur l'origine de l'âme : il aurait, dit-on, **inspiré les Méditations** de Descartes.

B. — Flavien, que Gennade appelle « episcoporum magister », a composé un ouvrage intitulé *De Gubernatione mundi et de justo Dei præsentique judicio*. Les considérations historiques et morales en constituent le fond, et partant, il se rattache moins à l'*Essai de Théodicée* de Leibniz qu'au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

205. Boëce et Cassiodore en Italie au VIe s.

— A. — Né à Rome, vers 480, Boëce devint ministre de Théodoric, roi des Goths ; puis, tombé en disgrâce, il fut jeté en prison à Pavie et décapité, en 524, par ordre de son ancien protecteur. Il est honoré comme martyr en plusieurs églises d'Italie et, en 1883, la S. Congrégation des

Rites a confirmé ce culte immémorial. Malgré les soucis du gouvernement et, dans sa prison même, Boëce aima la philosophie. Plusieurs de ses travaux exerceront une réelle influence[1].

1. Ce sont d'abord ses *traductions* ou commentaires de divers traités d'Aristote : l'*Interprétation*, les *Catégories*, les *Topiques*, etc. : « omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in stylum Romanum vertens ». Ici, ses devanciers étaient Grecs pour la plupart, et, à une époque où l'ignorance de la langue grecque fut presque universelle, on comprend l'importance des traductions latines de Boëce.

2. C'est, en second lieu, sa traduction et son *double commentaire* sur l'*Isagoge* de Porphyre. Il y avait dans cet ouvrage un problème posé en ces termes : « Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, etc. ? » Porphyre avait renoncé à résoudre la difficulté. Boëce incline à suivre son exemple : « altioris enim est philosophiæ ». En réalité, dans son premier commentaire il se rallie à l'existence objective des universaux, tandis que dans le second, il semble insinuer que ce sont des fictions mentales. « L'espèce, dit-il, n'est pas autre chose qu'une *pensée* collective, qui se tire de la *ressemblance substantielle* d'individus qui diffèrent numériquement[2]. » Mais il avait écrit vers la fin de son premier commentaire : « Platon pense que les universaux ne sont pas seulement conçus, mais qu'ils sont réellement et qu'ils existent en dehors des objets. Aristote, au contraire, regarde les incorporels et les universaux comme conçus par l'intelligence et comme existants dans les objets eux-mêmes. » Pour lui, « les genres et les espèces sont dans les objets corporels et, aussitôt que l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage des corps ce qui est de nature intellectuelle, pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même : elle abstrait des corps ce qui est incorporel. Cette opération, accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux : car l'intelligence seule peut aborder réellement les propriétés[3] ». De là l'inerrance de l'intelligence dans ses abstractions, qui est le principe du réalisme mitigé, et l'axiome : « abstrahentium non est mendacium », que maintiendront les scolastiques.

1. Cf. **de Labriolle**, *ouv. cité*, p. 665-673. — 2. **Boëce**, *In Porphyrium*, L. I. — 3. *In Porphyrium*, L. I.

3. Signalons enfin quelques écrits de la main de Boëce, une dissertation *De sancta Trinitate* dont S. Thomas a fait un commentaire si clair et si profond, mais surtout son *De consolatione philosophiæ*. Ce dernier ouvrage, écrit en prison et qui représente le mieux sa pensée philosophique, suffirait à sa gloire. Aussi a-t-il été lu et goûté par le Moyen Age, sur lequel Boëce a exercé une réelle autorité.

On doit à cet esprit précis et profond les **définitions classiques** du suppôt, de la personne, du bonheur et de l'éternité [1].

B. — Cassiodore, homme d'état comme Boëce, né vers 477, ne mourut que vers 576, presque centenaire, mais à l'âge de 60 ans, il s'était retiré en Calabre, dans ce célèbre monastère de *Vivarium*, type d'une foule d'autres à qui on doit la conservation de tant d'œuvres classiques.

C'est là qu'après plusieurs ouvrages historiques et théologiques, il écrivit ses *Institutions des études divines et profanes*. L'ouvrage est divisé en deux livres : le second est un traité *des sept arts libéraux*, c.-à-d. *des trois arts* (trivium) et *des quatre sciences* (quadrivium), intitulé *De artibus et disciplinis liberalium litterarum* [2] où Cassiodore, adoptant la division de Capella, (n. 203), trace le programme des études du moyen âge. — Signalons aussi un petit traité sur l'*Ame* où son origine, qui avait inquiété S. Augustin, est clairement définie : « l'âme de l'homme, dit-il, est une substance véritable, créée de Dieu et spirituelle, vivifiant le corps, raisonnable et immortelle, mais capable de bien et de mal [3] ».

Boëce est **péripatéticien** avec une **tendance néo-platonicienne** ; Cassiodore est le **philosophe chrétien** avec une tendance **mystique**. Après eux l'Italie tombait sous le joug des Lombards en 568, et S. Grégoire pourra à peine réduire les maux de l'invasion. — Mais la science reprenait un certain éclat en Espagne, après la conversion des Visigoths en 587.

206. S. Isidore et le mouvement isidorien en Espagne. —

A. — Né à Carthagène, Isidore fut élevé par S. Léandre, son frère et lui succéda sur le siège de Séville où il mourut en 636. Braulio, un de ses disciples, a laissé le catalogue de ses ouvrages, assez nombreux. Le principal est celui des vingt livres des *Etymologies* : quatre autres en imitent le procédé : *Deux livres des*

1. **Farges et Barbedette**, *Cours de Philosophie scol.*, t. I, p. 319 ; t. II, p. 313, 398. — 2. **Patr. lat.**, t. LXIX-LXX. — 3. Cité par **Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, t. II, p. 106.

Différences, Deux de Synonymes, un traité *De la nature des choses* et un *De l'ordre des Créatures.*

Les *Etymologies* sont une vaste encyclopédie des sciences humaines de l'époque et probablement un résumé des leçons orales donné par le saint Docteur dans sa grande école de Séville. Il y professe tous les principes de la philosophie chrétienne, à part quelques opinions secondaires ou de pure logique, comme celle qui a trait à l'essence de l'homme : selon S. Isidore, en effet, l'âme n'est point ce qui constitue essentiellement l'homme, tout au contraire, « l'homme est seulement le corps, formé de la terre ». C'est l'antithèse de la doctrine de Platon.

S. Isidore est « peut-être le plus grand **compilateur** qu'il y ait jamais eu » et grâce à sa fécondité littéraire et à ses remarquables qualités, il exerça une **grande influence** sur le mouvement intellectuel de l'Espagne à cette époque.

B. — De Séville, en effet, ses œuvres se répandirent dans les écoles cléricales et monastiques de Cordoue, de Saragosse, de Tolède et de Vich et y suscitèrent partout une vive ardeur pour l'étude des lettres, des sciences, de la théologie et de la philosophie. Et ce mouvement, quoique ralenti, ne fut pas détruit par l'invasion musulmane : même au x^e^ siècle, Gerbert viendra compléter ses connaissances dans les écoles de l'Espagne.

Il n'est donc pas vrai de dire que les Arabes ont initié toute l'Europe chrétienne aux sciences, spécialement aux ouvrages d'Aristote et que « les docteurs scolastiques, jusqu'au XIII^e^ siècle, n'ont connu d'Aristote que l'*Organon* »[1]. A s'en tenir aux *Etymologies*, il est clair que le docteur de Séville connaissait la **majeure partie des ouvrages du Stagirite** qu'on commentait dans les écoles, à l'exception peut-être de sa *Métaphysique* et de son histoire des *Animaux*[2]. Pour cela, remarque Ozanam, « Isidore de Séville compte avec Cassiodore et Boëce, parmi les **instituteurs** de l'Occident » : seulement le mouvement dont il avait été l'initiateur fut entravé à son tour par l'invasion des Sarrasins en 712.

207. S. Bède le Vénérable et Alcuin au VIII^e^ siècle. — La science avait un asile plus sûr dans les Iles Britanniques. L'Irlande principalement a des écoles florissantes : c'est la « Lampe du Nord » et un jour elle enverra des rayons de lumière jusqu'à la France carolingienne (n. 234, 238). Plus tour-

1. **Jourdain**, art. *Bède*, dans le *Dictionnaire des sciences phil.* — 2. **Gonzalez**, *ouv. cité*, t. II, p. 115.

mentée par l'invasion saxonne, l'Angleterre nous en offre deux dès l'époque qui nous occupe : S. Bède et Alcuin.

A. — Bède naquit en 673, au diocèse de Durham, et jusqu'à sa mort en 735, passa sa vie au monastère de Jarrow dans la culture des sciences divines et humaines. Lui aussi fut la lumière de son époque et de son pays, soit par son enseignement, soit par ses travaux sur les différentes sciences, ses commentaires et ses compilations. Le *De natura rerum*, comme l'ouvrage de S. Isidore, est une revue universelle de toutes les connaissances du temps.

B. — Né l'année même de la mort de S. Bède, en 735, Alcuin étudia dans une autre école monastique, celle d'York, et y acquit une grande réputation de science. Il est le dernier anneau de la chaîne qui relie la Patristique au Moyen Age : mort en 804, il nous laisse au seuil de la philosophie scolastique (n. 234).

S. Bède et Alcuin sont du VIII^e^ s. et **annoncent** le Moyen Age.

*
* *

208. Conclusion : caractères de la philosophie patristique. — Avec les Pères une philosophie nouvelle est fondée et il est facile d'en dégager les caractères.

1. Elle est **une alliance** de la religion chrétienne avec la partie saine de la philosophie païenne. D'une part, en effet, à la même époque, les Pères s'opposent à la philosophie gréco-romaine, qui veut être indifférente au christianisme, au gnosticisme qui l'altère et au néoplatonisme qui le combat. D'autre part, ils ne rejettent aucune vérité enseignée par les anciens. Il est vrai que parmi eux, il y a des séparatistes, comme Tertullien, qui ne veulent pas entendre parler de la philosophie païenne, mais il y a aussi des rationalistes comme Origène qui tendent, au contraire, à la faire prédominer : c'est l'école moyenne de S. Justin, d'Athénagore, et de S. Augustin, celle de sa subordination, gage de son alliance avec la foi, qui finira par prévaloir.

2. C'est là **une philosophie nouvelle**, sachant unir une entière **indépendance** vis-à-vis des systèmes **à un sage éclectisme**. Sans doute, parmi les Pères, il en est comme Clément d'Alexandrie, Origène, qui subissent davantage l'influence de l'école néo-platonicienne, alors dans toute sa gloire. D'autres, surtout à la fin, commentent Aristote et inclinent vers une philosophie qu'ils reconnaissent s'harmoniser mieux avec la doctrine catholique. En réalité, ils ne sont inféodés à aucun système, ils savent, quand il le faut, se séparer d'Aristote ou

de Platon, combattre, comme Augustin, les erreurs des Académiciens, et, dans la solution des grands problèmes sur la matière, l'âme humaine, le monde et Dieu, ils ne relèvent que de la raison éclairée par la foi. Voilà pourquoi ils fondent une nouvelle philosophie sans retomber dans les anciennes, dont ils s'assimilent pourtant tout ce qu'elles contiennent de vérité ; ils empruntent à Aristote sa logique et sa méthode, au stoïcisme ses maximes morales, au platonisme ses spéculations sur Dieu, sur l'immortalité de l'âme et les idées : « Quæcumque ab his sectis, recte dicta sunt... hoc totum selectum dico philosophiam [1]. »

3. **Fragmentaire** dans la forme, elle est, dans son fond, assez complète. Les Pères, en général, ont écrit moins pour exposer leurs idées personnelles que pour défendre la doctrine chrétienne contre les philosophes et les hérétiques. De là une attitude militante qui explique le caractère **polémique** et **apologétique** de leurs ouvrages. Ce n'est qu'incidemment, pour réfuter une erreur, venger l'Eglise d'une accusation, éclairer une difficulté... que les Pères prennent la plume. Leurs œuvres, toutes de circonstances, sont mêlées d'Ecriture Sainte, de théologie, d'histoire et généralement on n'y trouve que par fragments les vues de la raison. — Malgré cela et considérée dans son ensemble, la philosophie des Pères est **suffisamment complète**. Il n'y a pas de question importante qui n'ait été abordée par l'un ou l'autre d'entre eux et leurs solutions seront celles de la postérité chrétienne. Il suffirait de parcourir toutes les parties de la philosophie pour se convaincre que non seulement les erreurs des philosophes païens ont été toutes réfutées, mais que successivement ont été jetées les bases de la philosophie chrétienne.

Seulement, il a manqué, non un génie à la philosophie patristique — S. Augustin n'est-il pas là ? — mais à ce génie le temps et les circonstances favorables pour faire la synthèse de tous ces fragments divers et constituer un édifice organique. Déjà, dans la troisième phase, des hommes, comme S. Isidore de Séville et plusieurs autres, ont senti ce besoin d'unité et cherchent à composer une encyclopédie : mais ils étaient inférieurs à cette tâche : ce sera l'œuvre des âges suivants et des grands maîtres de la scolastique.

1. Clément d'Alex., *Strom.*, I, 7.

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

209. Division. — Ce titre de « philosophie médiévale » nous semble plus juste que celui de philosophie scolastique pour désigner la période qui nous occupe. Assurément, la scolastique domine le Moyen Age : mais elle n'est pas l'unique philosophie de cette époque. A ses côtés, et même avant elle, se déroulent à travers le Moyen Age trois courants d'idées, byzantines, arabes et juives, précurseurs naturels de la Renaissance. C'est pourquoi nous diviserons la philosophie médiévale en deux sections, dont la principale aura pour objet la *philosophie scolastique*, et l'autre comprendra toutes les philosophies *en dehors de la scolastique*.

SECTION I

LA PHILOSOPHIE BYZANTINE, ARABE ET JUIVE

Nous commençons par la philosophie en dehors de la scolastique : son évolution fut indépendante de la Philosophie scolastique, son étude n'en demande pas la connaissance.

§ I. — LA PHILOSOPHIE BYZANTINE.

210. Son origine et ses phases diverses. — Chassée d'Athènes en 529 par le décret de Justinien, revenue de Perse en 533, forcée d'évacuer Alexandrie en 640, lors de l'invasion arabe, la philosophie grecque se réfugia dans la capitale de l'empire d'Orient. Elle s'y maintint pendant tout le Moyen Age, isolée dès le principe de l'Orient lui-même, isolée aussi de l'Occident à partir du schisme grec en 858. Ce n'est qu'en 1204, après la prise de Constantinople par les Croisés, que des communications, d'ailleurs peu nombreuses, s'établissent entre la philosophie occidentale et la philosophie byzantine. Définitivement chassée de Byzance en 1453 après la prise de Constantinople par Mahomet II, elle va se perdre dans la philosophie de la Renaissance.

211. Ses principaux représentants. — Après S. Jean Damascène (n. 202), le dernier des Pères, au VIII^e^ s., il faut citer :

Dans la *première* phase, PHOTIUS au IX^e^ siècle, ARETHAS

au x^e^ et Michel Psellos *le Jeune* au xi^e^ [1]. Le premier est le philologue et le philosophe le plus distingué de son temps ; le second travaille à la restauration du platonisme ; enfin le troisième professe un éclectisme teinté d'aristotélisme et de néoplatonisme et inaugure dans la récente Académie de Constantinople un mouvement qui aboutira au platonisme de la Renaissance italienne (n. 336). — Le xii^e^ siècle marque l'apogée de la science byzantine, mais en philosophie il ne nous offre que de vulgaires commentateurs d'Aristote.

Dans la *seconde* phase, du xiii^e^ au milieu du xv^e^ siècle, on rencontre des encyclopédistes comme Nicéphore Blemmydes († 1272), auteur d'une *Cosmologie*, qui circula en Occident sous le nom de S. Jean Damascène ; — des Aristotéliciens comme Georges Pachymère († 1310), qui fait un résumé de toute la philosophie du Stagirite et commente les écrits du Pseudo-Denys, — et des Platoniciens comme Grégoire Palamas (vers 1347) dont le Προσωποῖα est un réquisitoire de l'âme contre le corps, suivi d'une défense de ce dernier. Citons encore Nicolas Cabasilas, qui réfute et remet en circulation les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus (n. 103).

212. Critique de la philosophie byzantine. — Elle est, on le voit, **peu féconde** et manque d'originalité. Elle végète et piétine sur place en commentant Aristote ou Platon. Elle n'a même pas le mérite de s'être assimilé ces deux grands penseurs : bien qu'ayant de première main leurs ouvrages, les Byzantins ne s'en laissent pas pénétrer comme les Arabes. Ils semblent n'avoir eu d'autre utilité que de **conserver les chefs-d'œuvre de l'antiquité** et leur servir de véhicule jusqu'à la Renaissance : dès le xiii^e^ s. et surtout depuis 1453, ils font apport de leurs idées à la philosophie occidentale. Et ils lui donnent incomparablement plus qu'ils n'en reçoivent : ils ont pourtant traduit du latin en grec quelques traités de S. Augustin, les *Summulæ* de Pierre d'Espagne, le *De sex principiis* de Gilbert de la Porrée, les deux *Sommes* de S. Thomas...

§ II. — LA PHILOSOPHIE ARABE [2].

213. Division. — Les Arabes du xiii^e^ siècle divisaient la

1. **Chr. Zervos**, *Un Philosophe néo-platonicien du XI^e^ siècle : sa vie, son œuvre*, 1920. — 2. **G. Dugat**, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, 1878 ; — **Munk**, art. divers dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

philosophie ancienne en deux périodes : l'une allant de Thalès à Aristote, l'autre d'Aristote à Mahomet. Quant à la philosophie moderne ou musulmane, elle était également divisée en deux périodes : l'une allant de Mahomet à Avicenne en Orient, l'autre d'Avicenne à nos jours, surtout en Espagne. Nous nous tiendrons à cette division, qui suggère l'idée de deux mouvements distincts dans la philosophie arabe.

I. — MOUVEMENT ARABICO-ORIENTAL [1].

214. Son origine : les Motazélites et les traducteurs. — D'après la Théodicée du Coran : 1° Dieu est un, bien distinct des anges : « Il n'y a de Dieu que Dieu ! [2] » et il a des qualités multiples, surtout la puissance, la science, l'immutabilité... 2° Certains hommes sont prédestinés à la géhenne : le Coran est fataliste ou du moins laisse entendre que Dieu après un premier péché aveugle et endurcit le coupable, en sorte que celui-ci marche, comme forcé, à sa perdition. — Dominé par cette idée déterministe, l'Islamisme ne fut, d'abord, que le règne du fanatisme. Mais un siècle ne s'était pas écoulé qu'il se produisit dans son sein un mouvement spontané de philosophie. Des sectes nombreuses se disputèrent les unes sur la liberté humaine, les autres sur les attributs de Dieu. La plus puissante semble avoir été celle des Docteurs Motazélites (dissidents) qui professèrent une théologie rationaliste et libérale. « Il est impossible, disaient-ils, que Dieu veuille et décrète le mal, contrairement à ce qu'il ordonne. » D'autre part, « celui qui affirme une qualité éternelle à côté de Dieu affirme deux dieux ».

Ce mouvement de réflexion fut entretenu et avivé par le contact avec les anciennes philosophies. Sans doute, longtemps avant l'hégire, les Arabes, franchissant les limites de leur désert, avaient abordé la civilisation chrétienne des empires limitrophes. Mais ils la reçurent principalement lorsqu'en 750, les Abbassides appelèrent les savants, les Nestoriens, à la cour de Bagdad et les chargèrent de traduire en arabe un grand nombre d'ouvrages scientifiques, appartenant aux littératures grecque, hébraïque, syrienne, persane et indienne. Commencé sous le règne de Al-Mansour, ce travail de traduction fut continué par le Calife Mamoun, qui établit officiellement en 832, à Bagdad, la ville abbasside par excellence et dans le palais de la sagesse, un bureau de traducteurs où se distinguèrent le Nestorien Honaïn, le Sabéen Tabit et le Jacobite Yahya. On fut bientôt en possession d'une littérature philosophique très riche et un peu mêlée. Aristote y dominait avec ses commentateurs Alexandre d'Aphrodisias, Thé-

1. Cf. **Carra de Vaux**, *Avicenne*, ch. 1-3 ; — *Gazali*, dans la *Collect. des Grands Philos.* — 2. *Sourate*, XX, 48-14 ; — Cf. **Carra de Vaux**, *La Doctrine de l'Islam*, 1909 ; — *Les penseurs de l'Islam*, 5 vol. 1921-5 ; — *l'Islamisme et ses sectes* dans le *Dict. d'Apologétique*, t. II, col. 1135-1154.

mistius, etc. Après lui venaient Platon, bien moins connu, puis le gnostique Marcion, le néoplatonicien Porphyre, le médecin Galien, le Perse Manès, Plotin même dans des extraits connus sous le nom de *Théologie d'Aristote*, Proclus et son *De Causis*.

Dès lors se pose pour les Arabes un **problème** analogue à celui que résoudront les scolastiques : la philosophie ancienne est une et le Coran est vrai ; pourtant les éléments en sont à première vue très disparates. Qui fera entre eux l'unité harmonique ? — Quatre philosophes vont s'y employer : Al-Kendi au IX^e^ siècle, Al-Farabi au X^e^, Avicenne et Algazel au XI^e^.

215. I. **Al-Kendi et les Encyclopédistes.** — Le premier philosophe des Arabes fut un encyclopédiste d'une fécondité rare. Les ouvrages d'Al-Kendi († vers 873) seraient au nombre de 265 et portent sur toutes les sciences : il en existe des traductions latines.

La philosophie n'en est pas la partie la plus développée et généralement elle s'inspire d'Aristote. — Cela est visible pour les notions qui dominent la *Physique*, comme celles de temps, de lieu, de forme, etc... Ainsi il définit la matière : « Ce qui reçoit et n'est pas reçu, ce qui retient et n'est pas retenu [1]. » C'est aussi dans un acte pur qu'il fait consister la *divinité*, et, comme les Motazélites, il rejette les attributs positifs, inconciliables avec l'unité de Dieu. Mais, dans son traité de *L'Intelligence*, il a, comme Alexandre d'Aphrodisias, faussé la pensée du Stagirite et introduit dans la philosophie arabe les quatre degrés d'intelligence, trois dans l'âme et un hors de l'âme. Dans l'âme, il y a l'entendement en puissance, *intellectus possibilis*, — l'entendement en acte ou la pensée actuelle du savant, *intellectus in actu*, — et l'entendement acquis ou la science, *intellectus acquisitus*, qui n'est pas une entité distincte de l'intellect humain et de l'intellect agent, mais l'union des deux. « L'âme est donc intelligente en puissance : elle le devient en acte par l'intelligence première [2] », c'est-à-dire par l'intellect agent et celui-ci est hors de l'âme.

Voilà, dès le IX^e^ siècle, les **semences de l'averroïsme.**

216. II. **Al-Farabi** († 950) **et les frères de la pureté.** — Al-Farabi ne fut pas moins fécond qu'Al-Kendi, mais il est plus hardi, plus personnel, en un mot plus philosophe.

1. Lui aussi est *péripatéticien*, du moins en Logique et en

1. **Carra de Vaux**, *Avicenne*, p. 84. — 2. *Ibid.*, p. 87.

Physique. Il y fait preuve, en effet, d'une grande connaissance de l'*Organon* et de l'*Isagoge* et mérite le nom de *second Maître*, Aristote étant le premier. *L'épître du second Maître*, en réponse aux difficultés qui lui avaient été proposées, montre la sagacité de son esprit. En voici un exemple au § 16. « Ce jugement : *l'homme existe*, est-il à attribut ou sans attribut ? — Il suffit de distinguer : objectivement, ce jugement est sans attribut, car l'existence d'un objet ne diffère pas de cet objet ; logiquement, ce jugement est à attribut, puisqu'il est constitué par deux termes et qu'il peut être vrai ou faux [1]. »

2. Mais Al-Farabi est *platonicien* en Psychologie et en Politique. Son *Traité sur les sens du mot* « *Intelligence* » retient et développe les quatre degrés d'intelligence admis par Al-Kendi (n. 215). Le quatrième n'est autre que le sujet premier des idées platoniciennes : « l'intellect agent, dit notre philosophe, est une forme pure non dans une matière : c'est une espèce d'intelligence acquise : les formes des êtres sont en elle et ne s'en séparent jamais [2]. » Sa *Cité modèle* ressemble bien aussi à la république de Platon : c'est une cité de saints gouvernée par un saint, un Imam « qu'aucun autre homme ne gouverne aucunement » et qui est « maître de toute la terre habitée ». Ainsi, pour le remarquer en passant, l'idée d'universalité politique n'est pas nouvelle : c'était la conception impériale romaine, ce fut celle de l'Eglise au Moyen Age et nous la retrouvons ici chez les philosophes arabes.

3. La philosophie d'Al-Farabi aboutit au mysticisme et à un syncrétisme néoplatonicien. Non seulement il ne croit pas qu'il y ait plusieurs philosophies et compose un traité sur la *Concordance de la philosophie* de Platon avec celle d'Aristote, mais il veut encore faire la fusion de la théologie canonique et de la philosophie. Nous touchons au panthéisme : « le monde de la création retourne au monde du commandement par lequel tout redevient un [3] ».

Bref, Al-Farabi fut une **nature véritablement puissante** et **singulière** et par le nombre de ses ouvrages, il doit comme Al-Kendi être rangé parmi les **Encyclopédistes**. — Mais une secte mérite surtout ce nom : c'est celle des philosophes de Bosrah ou les **frères de la pureté** qui se firent les propaga-

1. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 97. — 2. *Ibid.*, p. 103. — 3. *Ibid.*, p. 118.

teurs des idées philosophiques. Leur **Encyclopédie** comprend cinquante et un traités portant sur l'ensemble des sciences humaines. — La tendance commune de ces philosophes est **rationaliste** : pour eux la loi religieuse contient des erreurs dont elle a besoin d'être purifiée par la philosophie [1].

217. III. **AVICENNE** — ou Ibn-Sina, en hébreu Aven Sina, naquit en 980, près de Bokhara († 1037). Doué d'une intelligence très précoce, il parcourut de bonne heure et presque sans maître le cycle des sciences. Il avait relu quarante fois la Métaphysique d'Aristote et la savait par cœur. A 21 ans, il commença à écrire, et, au milieu d'une vie très agitée et remplie de débauches, composa un nombre prodigieux d'ouvrages. Sans parler de son *Canon* célèbre de médecine, ses traités de philosophie sont le *Chifa*, c.-à-d. la guérison, — encyclopédie connue par les Scolastiques sous le nom de *Sufficientia*, — le *Nadjât*, c.-à-d. le salut, qui est un abrégé du précédent, et les *Ichârat* ou livre des Théorèmes et des Avertissements...

218. La Philosophie d'Avicenne — est celle de toute l'Ecole philosophique arabe (n. 222), mais elle accentue les erreurs d'Al-Kendi et d'Al-Farabi sur *Dieu* et sur l'*homme* :

1. Il y a deux principes : *Dieu*, l'être nécessaire et la matière éternelle. Dieu qui est Un, ne peut pas ne point créer, mais il n'engendre immédiatement qu'un être, un esprit pur qui est le premier causé. Du premier causé découlent deux choses : 1) l'âme et le corps de la sphère-limite du monde ; 2) une intelligence, celle de Saturne. De cette intelligence découlent deux autres choses : 1) l'âme et le corps de la seconde sphère ; 2) une intelligence, celle de Jupiter ; — et ainsi de suite les intelligences émanent, par cascades, les unes des autres depuis le premier causé jusqu'à l'intellect agent, principe des formes substantielles sublunaires. Dieu n'est donc pas créateur et même son action immédiate se borne au premier causé. Mais, c'est un donateur de formes : « dator formarum », puisque ce processus des intelligences est l'introduction de formes dans la matière préexistante, dans les sphères célestes qui sont ainsi toutes animées — Encore Dieu ne produit-il ces formes que médiatement : « il n'entre point dans le courant des choses particulières : centre de la roue, il laisse la périphérie rouler à sa guise [2] ». Partant, il n'a de toutes choses qu'une connaissance universelle, qui ne s'étend point au par-

1. **Carra de Vaux**, *ouvr. cité*, p. 121. — 2. **Renan**, *Averroès et l'averroïsme*, p. 95.

ticulier, ou, si l'on dit qu'il les connaît jusqu'au dernier *dirrah*, c'est par la conscience qu'il a de toutes les choses, qui dérivent de lui « comme principe et comme effet, suivant l'ordre qui les relie [1] ». C'est, on le voit, la **conscience panthéistique** et la **négation de la Providence**.

2. *L'homme* est composé d'un corps et d'une âme raisonnable. Par son corps, il appartient au monde sublunaire : par son âme il est relié au monde des intelligences et à l'intellect agent. L'intellect agent n'est pas la forme du corps ; substance séparée qu'il ne faut pas non plus confondre avec l'entendement actif de Dieu, il doit son origine à l'intelligence qui meut la sphère la plus rapprochée de nous. — C'est l'intellect agent qui éclaire l'âme humaine. « Les formes intelligibles, dit Avicenne, ne peuvent résider que dans une substance incorporelle..., dans une substance extérieure à nous [2]. » Notre âme est essentiellement active, comme les intelligences pures et généralement, comme elles, cause efficiente des formes qu'elle introduit dans la matière : aussi produit-elle des changements dans son corps et même dans les corps extérieurs, par ex. la pluie, la stérilité. — Dans l'âme elle-même, Avicenne distingue non pas trois degrés, comme ses prédécesseurs, mais cinq degrés d'intelligence et le cinquième est appelé « esprit saint », parce qu'il connaît immédiatement les choses et unit l'âme à Dieu. Et cette union est possible dès cette vie, car l'âme, qui n'est unie au corps que comme le moteur au mobile, peut relâcher à son gré les liens qui l'y retiennent.

Telle est la **tendance générale** d'Avicenne : un **idéalisme** tout platonicien dans lequel l'intellect agent est presque le monde des idées, et un **mysticisme actif**, qui est le prélude du spiritisme moderne.

219. IV. Al-Gazali [3] et les Motecallemin. — Une vingtaine d'années après la mort d'Avicenne, naquit à Tous, dans le Khorassan, en 1058, son irréconciliable adversaire, Al-Gazali, l'Algazel des Scolastiques. Les philosophes avaient sapé par la base la doctrine de Mahomet : Gazali entreprit de ruiner la philosophie.

De là ses trois principaux ouvrages philosophiques. Dans le premier : *Délivrance de l'Erreur*, il expose les raisons qui

1. **Carra de Vaux**, *Avicenne*, p. 223. — 2. *Ibid.*, p. 223. — 3. Cf. **Carra de Vaux**, *Gazali*, 1902.

militent en faveur du scepticisme universel en philosophie, et, après avoir rejeté l'autorité des sens, des premiers principes..., il s'établit dans un doute méthodique assez semblable à celui de Descartes. Alors il composa un grand ouvrage : *Les Tendances des philosophes*, dans lequel il résume leurs théories les plus importantes, mais sans les combattre. Son dessein était de le faire dans un troisième ouvrage : *La destruction des philosophes*, et là, en effet, il les attaque sur vingt points, dont seize appartiennent à la métaphysique et quatre à la physique. Signalons ici seulement la première partie de sa Philosophie, la *Logique*, traduite par Dominique Gundisalvi [1]. — Ses écrits, où la démonstration rationnelle n'apparaît jamais qu'à la suite des preuves d'autorité et de tradition, sont restés l'expression adéquate et la « somme » du mahométisme. Gazali est une exception parmi les philosophes arabes, qui tous, à part lui, se font ou se feront les défenseurs convaincus de la philosophie grecque. Mais, à côté d'eux, des sectes religieuses et spécialement celle des théologiens ou Motecallemin, qui représentaient le prophétisme officiel, avaient entrepris de défendre par les armes de la dialectique les dogmes attaqués par les philosophes : la création de la matière, la liberté de Dieu, la causalité divine. Gazali se fit l'écho de cette opposition, le chef de cette réaction religieuse. Aussi mérita-t-il d'être appelé par ses contemporains l'ornement de la religion et le témoin de l'islamisme.

L'on a pu dire qu'il « représente dans l'Islam le point culminant de la **scolastique à dominante théologique**, comme Avicenne représente la scolastique à dominante philosophique [2] » (n.220-4) et qu'il fut le **Kant**, mieux le **Pascal, de la philosophie arabe**, ne visant à humilier la science et la raison spéculative que pour relever la **croyance** et la morale. Il alla même plus loin jusqu'au mysticisme, et « éclairé par un rayon de lumière que Dieu versa dans son cœur [3] », il enseigna la doctrine célèbre du **soufisme**, persuadé que l'ascétisme avec la foi est la route privilégiée pour arriver à la science. Bref, Gazali, qui mourut en 1111, ruina la fortune de la philosophie en Orient, mais un siècle plus tard, elle reparaissait en Occident.

1. Cf. **Duhem**, *Le Système du Monde*, t. IV, p. 402. — 2. Cf. **Carra de Vaux**, *Avicenne*, p. 276. — 3. **Gonzalez**, *Hist. de la phil.*, t. II, p. 474.

II. — MOUVEMENT ARABICO-HISPANIQUE [1].

220. Ses premiers représentants : Avempace et Abou-Becr. — Ibn-Badja, généralement connu sous le nom d'Avempace († 1138), est le premier qui s'efforça de réhabiliter la philosophie en Espagne. Dans son *Régime du Solitaire* il essaie de prouver que l'homme arrive par la science à l'entendement acquis et à l'union avec l'intellect actif. — Ibn Al-Tofaïl, l'Abubacer des scolastiques († 1185), est l'auteur d'un roman philosophique, publié sous le nom de *Philosophus autodidactus* où l'importance de la philosophie est présentée d'une manière nouvelle et originale. L'autodidacte de Tofaïl, nommé Hayy, est un péripatéticien mystique, une sorte de Robinson psychologue, qui, seul dans une île, instruit par l'intellect agent, s'élève au-dessus du sensible jusqu'à la pensée pure et par elle à l'union avec l'Etre suprême. Cet ouvrage, traduit en plusieurs langues et adopté par les Quakers comme livre d'édification, est dans sa première partie le type de l'*Emile* de Rousseau.

Avempace et Tofaïl avaient le **même adversaire**, Gazali, et, contre lui, tout en gardant sa tendance mystique, ont visé au **même but : réhabiliter la science et la spéculation philosophique**. Pour y parvenir, il leur fallait résoudre le problème qui tourmentait les Musulmans : celui de la *conjonction* de l'âme avec l'intellect agent et avec Dieu. La **solution est la même** : seulement Avempace la montre dans une société de « Solitaires » : perfectionnés par la philosophie, ils n'ont plus besoin de juges ni de médecins ; Tofaïl, au contraire, met en scène un solitaire : seul, il parvient à une science démontrée ensuite parfaitement conforme à la religion nationale.

221. AVERROÈS [2] — ou Ibn Roschd est le dernier et le plus célèbre représentant de la philosophie arabico-hispanique. Né à Cordoue en 1126, il jouit longtemps de la faveur des califes et remplit les fonctions de Kadi ou de juge et d'ambassadeur. Mais ses opinions philosophiques lui aliénèrent l'esprit des Almohades, successeurs des Almoravides, et Al-Mansour le fit exiler à Elisana, où il mourut en 1198. Averroès a composé un très grand nombre d'ouvrages et spécialement trois sortes de commentaires sur Aristote, savoir : de *Brèves Paraphrases* du texte, les *Commentaria media* et les *Magna Commentaria* qui lui ont valu le nom de *Commentateur*. Il a aussi des ouvrages originaux sur presque toutes les sciences : citons sur la philosophie la *Destructio destructionis* dirigée contre la *Destructio philosophorum* d'Algazel (n. 219).

222. L'averroïsme — est un ensemble de doctrines communes, malgré certaines différences (n. 224), aux péripatéti-

1. **Casir** : *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, Madrid, 1770. — 2. Cf. **Renan**, *Averroès et l'averroïsme*.

ciens arabes d'Orient aussi bien qu'à ceux d'Espagne. C'est donc le moment de les résumer.

A. — Nous ne dirons rien de la *logique*, qui n'est qu'une reproduction de l'*Organon*. Signalons seulement pour la méthode le venin rationaliste caché dans sa théorie de la double vérité. Quand on lui objectait l'opposition de sa doctrine avec celle du Coran, par ex., l'éternité du monde avec son origine temporelle, Averroès disait : « Per rationem concludo unum, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. » On a abusé souvent de ce principe et répété bien des fois contre l'Eglise qu'une chose pouvait être vraie en philosophie et fausse en théologie : Loisy, qui distingue le Christ historique du Christ de la foi, en est un exemple récent [1].

B. — En *métaphysique*, il faut signaler la transformation que firent subir les Arabes : 1) à la trinité de Proclus : l'Un, l'Etre ou la Vie, l'Intelligence ; craignant le trithéisme, ils identifient en une personne ces trois choses ; 2) à la conception aristotélicienne de la matière première : ils lui donnent comme les platoniciens un être entitatif, bien qu'Averroès en fasse une simple puissance [2]. — Quant à l'averroïsme considéré en lui-même, il se ramène à deux grandes erreurs : l'une sur l'*origine* des êtres et la seconde qui est la *théorie* de l'intellect.

1° « Il y a sur l'*origine des êtres* deux opinions opposées, dit Averroès : les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création [3]. » Pour lui, comme pour Avicenne, Dieu n'est pas créateur : il n'a pas créé la matière première qui est éternelle, « ingénérable » et incorruptible. De même, « il ne crée aucune forme, car s'il en créait, quelque chose pourrait passer du néant à l'être [4] », et partant, il ne faut pas, comme Avicenne, appeler Dieu donateur de formes : c'est le premier moteur, qui imprimant un mouvement à la matière, fait passer à l'acte les formes actives qu'elle contenait en puissance. — Au reste, il ne faut pas, comme Avicenne encore, concéder aux Motecallemin que le monde soit simplement possible et que Dieu le meuve librement. La série des générations est infinie *a parte ante* et *a parte post*, et le monde, comme le mouvement, ne pouvait être autrement qu'il n'est. — Dieu n'en connaît que les lois générales, les espèces et non les indi-

1. Cf. **Denziger**, n. 2084. — 2. *Metaph.*, XII. — 3. *Ibid.* — 4. Cf. **Duhem**, *Le Système du Monde*, t. IV, p. 428.

vidus : aussi le mal ne lui est pas imputable, il vient de la matière qui contrarie ses desseins, dans un monde qu'il ne gouverne pas. — Le premier moteur, en effet, n'est pas Dieu pour les Arabes, comme pour Aristote, c'est le premier causé, la première intelligence produite, le Λογός de Philon. — Entre Lui et l'homme, il y a une nombreuse hiérarchie d'intelligences, émanées, non les unes des autres (Avicenne), mais directement de Dieu, qui meuvent d'un mouvement circulaire les sphères incorruptibles du ciel, depuis Saturne, qui est la plus éloignée, jusqu'à la Lune qui est la plus proche de nous et jusqu'à l'intellect agent. — Ce dernier est le principe du mouvement sublunaire, et là s'arrête la multiplicité qui vient de l'être Un. « Il n'y a aucune nécessité, disait Avicenne, qu'elle découle indéfiniment. »

2° *La théorie de l'intellect* se rattache à celle des intelligences planétaires. « Il y a deux intellects, avait dit Aristote : l'un matériel ou passif (παθητικός) ; l'autre formel ou actif (ποιητικός). L'intellect actif est impérissable, l'intellect passif est périssable [1]. Donc l'intellect actif est antérieur à l'acte même de la pensée. Les philosophes arabes poussèrent plus loin les conséquences : donc, dirent-ils, il lui est antérieur dans le temps, séparé des individus, impersonnel, unique pour tous les hommes. C'est ce monisme de l'intellect humain que Leibniz appelle le monopsychisme.

Cette théorie averroïste se résume en cinq propositions : 1° distinction de deux intellects, actif et passif ; 2° incorruptibilité de l'un, corruptibilité de l'autre ; puis, en ce qui concerne l'intellect actif, connu comme le soleil des intelligences ; 3° sa séparation d'avec les individus ; 4° son unité numérique ; 5° son identité avec la dernière des intelligences planétaires. — Les deux premiers points sont certainement d'Aristote ; les deux derniers sont une invention des Arabes ; le troisième n'est pas incontesté : mais, selon nous, l'intellect actif, dans la pensée d'Aristote, est une faculté de l'âme spirituelle (n. 72).

Quoi qu'il en soit, la conclusion logique de la théorie psychologique d'Averroès est la négation de l'immortalité personnelle : si l'intellect matériel et individuel est périssable, l'humanité seule est immortelle et non l'individu. L'immorta-

1. *De Anima*, L. III, c. V. — Cf. **Farges**, *Le Cerveau*, Appendice.

lité est une fiction, la résurrection est une fable que la raison ne saurait admettre : ces théories, bonnes pour le vulgaire, n'exercent d'ailleurs, au sentiment d'Averroès, aucune influence sur les mœurs : « Je connais des hommes parfaitement moraux, dit-il, qui rejettent toutes ces fictions et ne le cèdent point en vertu à ceux qui les admettent. »

C. — Dès lors apparaît avec la fin de l'homme, la *morale* des philosophes arabes. Le Coran plaçait la fin de l'homme dans les jouissances sensuelles : la philosophie met la félicité de l'homme dans la contemplation des idées, dans l'union à l'intellect agent, et par lui dans la possession des formes intelligibles de toutes choses. C'est alors qu'on arrive à être semblable à Dieu en cette vie, et il ne faut pas chercher d'autre félicité. — Cette doctrine de l'union était encore une exagération de la pensée d'Aristote sur les heureux effets de la contemplation : réduite par Averroès à son minimum et à une sorte de mysticisme rationaliste par des ascètes musulmans, elle avait été par d'autres et spécialement par Algazel et Ibn-Tofaïl, poussée jusqu'au soufisme indien : pratiques de l'ascèse, tournoiements, vertiges... tout était mis en œuvre pour arriver à la perte de la personnalité et à la disparition en Dieu.

223. **Conclusion sur AVERROÈS et l'AVERROISME.** — D'abord et dans ses grandes lignes, l'averroïsme n'est pas un système original et spécial à Averroès : c'est l'**ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes** ; seulement Averroès a eu la fortune des derniers venus et le choix de son nom, pour désigner cet ensemble, renferme une sorte de contresens : c'est à peu près comme si on avait désigné du nom de Thémistianisme ou de Simplicianisme les études péripatéticiennes de l'école d'Alexandrie (n. 132). — Au fait, l'averroïsme est aussi un **mélange** de **péripatétisme** et d'**alexandrisme** : on peut dire qu'il est la reproduction ou mieux l'altération du premier par le second. Il est remarquable que les théories auxquelles les philosophes arabes ont accordé leurs préférences, qu'ils ont développées avec le plus d'ampleur, sont précisément celles qui n'apparaissent dans Aristote que d'une manière incidente, incomplète et obscure, comme, par ex. la théorie des sphères célestes, de l'intellect agent, etc... Ils n'ont pas eu l'idée de retrancher ce que le péripatétisme avait de défec-

tueux, comme l'éternité de la matière ; mais, voulant combler ses lacunes apparentes, ils ont, par **esprit de syncrétisme**, emprunté à Philon l'idée du Λογός ou première intelligence causée, aux gnostiques la série descendante des intelligence célestes, à Jamblique son mysticisme...

Après cela, on peut être étonné des éloges décernés aux philosophes arabes depuis Farabi et Avicenne jusqu'à Averroès. « Ses livres (de Farabi) de logique, de physique, de théologie et de politique, a-t-on écrit, atteignirent la limite de ce qu'on peut désirer et le sommet de l'excellence [1]. » Ainsi parlent les Orientaux et plusieurs modernes, même chrétiens, ont conçu une égale admiration [2]. Assurément les uns et les autres se sont laissé séduire par les **qualités personnelles**, qui sont incontestables, des philosophes arabes, par la précocité de leurs talents, la puissance de leur intelligence, la multiplicité et l'ampleur de leurs œuvres. Car si l'on tient compte de la vérité des doctrines, il faudra porter un jugement bien différent sur une philosophie que pénètre le **panthéisme** émanatiste de l'Orient, le **syncrétisme** néoplatonicien, le **mysticisme** et le **spiritisme**, la **négation de la personnalité** dans la vie future.

224. Parallèle entre les philosophes arabes. — Malgré ces points communs, il y a entre eux de notables différences.

Tous, ils ont beaucoup emprunté aux écrits de Proclus, à son livre *De Causis*, à la *Théologie* apocryphe d'Aristote, et autres ouvrages platoniciens (n. 214), tout en négligeant les points sur lesquels ces ouvrages se rapprochaient ou se ressentaient du christianisme. Mais, les Arabes d'Espagne sont plus rationalistes et plus strictement aristotéliciens que ceux d'Orient, où l'influence platonicienne est plus forte.

De là des divergences assez fréquentes : Avicenne avait proclamé, et peut-être le premier en Orient, la distinction entre l'essence et l'existence chez tous les êtres qui ne sont pas Dieu : de celle-ci il fait même l'accident de l'essence. Averroès nie cette distinction. — Avicenne avait admis l'unité de l'intellect agent et une certaine immortalité des intellects passifs : Averroès enseigne que l'intellect matériel lui-même est absorbé dans l'unité de l'intellect agent, que l'intellect passif meurt

1. Cité par **Carra de Vaux**, *Avicenne*, p. 91. — 2. *Ibid.*, p. 116, 128, 298.

avec l'individu, etc. — et presque constamment s'érige en adversaire d'Avicenne.

S'agit-il enfin de leur influence sur les Scolastiques, rappelons que S. Thomas a loué plus d'une fois Avicenne, mais presque toujours combattu Averroès, et que c'est chez Algazel, dans sa *Logique* et sa *Philosophie* (n. 219), qu'il prend d'ordinaire ses citations. — Il en est de même des scolastiques qui semblent ne pas connaître sa *Destruction*, mais se servent de ses deux autres ouvrages pour mieux étudier Aristote et Boèce. En général, les scolastiques subissent l'influence d'Avicenne et d'Algazel, mais combattent celle d'Averroès.

§ III. — LA PHILOSOPHIE JUIVE.

Nous retrouvons au Moyen Age, à côté du dogmatisme traditionnel, les deux écoles de rabbins signalées dans la période gréco-orientale (n. 116) : l'école mystico-cabalistique et l'école philosophico-rationnelle.

I. — LE MYSTICISME JUIF.

225. Historique. — C'est à l'époque talmudique, nous l'avons dit (n. 116), qu'il faut rapporter la première éclosion des idées mystiques chez les Juifs. Et, en effet, le Talmud, qui est censé représenter le Judaïsme officiel, fait pourtant mention, à mots couverts, d'une double science occulte : l'une, qui a pour objet le *Maasch-Bereschit* ou fait de la création et l'autre qui a pour objet le *Maasch Mercabah*, ou le fait du char (d'Ezéchiel). Après la clôture du Talmud (500 ap. J.-C.), et sous les Gaonim, chefs des écoles juives de Babylone (du VI^e^ au IX^e^), la littérature mystique est monstrueusement anthropomorphiste : à cette période se rapporte le *Sepher Yezirah* ou *Livre de la Création*. — En partie étouffé par les théologiens ou philosophes juifs, le mysticisme, à la mort de Maimonide, reprend une nouvelle vigueur sous le nom de Cabale (Kabbalah, tradition) et compte trois écoles : celle d'Isaac l'aveugle, celle d'Eléazar de Worms et celle d'Abulafia. — Enfin, au XIII^e^ siècle et non avant, très probablement [1], le Zohar est définitivement constitué ; recueil d'ouvrages sans unité et sans cohésion, dû à une collaboration anonyme : il est la Bible des Cabalistes. La Cabale a traversé la Renaissance et est parvenue jusqu'aux temps modernes.

226. La Doctrine du Zohar — se ramène aux points suivants :

1° En soi, Dieu est le En-sof (sans fin), le Ayin (néant), l'Ancien des Anciens, le caché des cachés, le mystérieux des

1. **Karppe**, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*, 1901, p. 307 et suiv. — Cf. **A. Franck**, *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, 1843 ; — **Jean de Pauly**, *Sepher Ha-Zohar*, 1906-1911, 6 in-8°.

mystérieux, le Long visage. Il était la lumière primitive qui remplit l'espace. — 2° Pour se manifester, cette lumière se concentra, d'abord, en elle-même pour former un vide, qu'elle remplit ensuite de ses émanations : car tout sort de Dieu ou, c'est la même chose, du néant, non par voie de création, mais par émanation. — 3° Dieu « se manifeste tout d'abord dans un premier principe, prototype de la création ou macrocosmos, qui s'appelle le fils de Dieu ou homme primitif [1] ».

4° « De cet Adam Kadmôn émana la sainte décade des Sephiroth, savoir la Couronne, la Sagesse, l'Intelligence, la Grâce, la Justice, la Beauté, le Triomphe, la Gloire, le Fondement, l'Empire : et Dieu a tout fait avec ces « dix Sephiroth sans rien, et vingt-deux lettres, dont trois lettres fondamentales, sept lettres doubles, et douze lettres simples [2]. » — 5° Que sont ces dix Sephiroth ? De simples attributs de Dieu, comme l'enseigne le monothéisme juif ? Des êtres supérieurs même aux anges, et qui lui ont servi d'instruments pour créer l'univers ? Le Zohar hésite entre les deux et bientôt, pour vouloir accoler ensemble des concepts contradictoires, il tombe dans le panthéisme : « L'ancien des anciens enveloppe toute chose : il est tout. Il est Un et Tout est Un, tout est l'Ancien [3]. »

6° L'homme est le *microcosmos*, car tout ce qu'Adam Kadmôn contient virtuellement, l'homme le contient actuellement en réalité. — 7° L'éthique zoharitique est remplie de pratiques ascétiques et cabalistiques. L'extase n'y paraît guère : car, à l'encontre des autres mysticismes, le mysticisme juif est né d'un besoin d'investigation scientifique, après les grandes déceptions d'Israël : il tend à satisfaire plus l'esprit que le cœur, c'est une revanche de la science sur la foi.

227. Critique du mysticisme juif. — Aussi rien ne peut donner une idée des conceptions étranges, des hypothèses, bizarres et de l'**amas confus de doctrines hétérogènes** qui se réunissent dans le mysticisme juif. Il accueille toutes les spéculations auxquelles vient se heurter la pensée juive : « la philosophie religieuse de la Bible, le folklore babylonien et la doctrine perse, des reflets des premiers philosophes grecs, comme Platon, Aristote, Pythagore et d'autres, des débris du néo-pythagorisme et du néo-platonisme, des conceptions gnostiques judéo-chrétiennes et chrétiennes, de la scolastique arabe et de la scolastique chrétienne, des notions venues on ne

1. Cf. **Munk**, *Mélanges de phil. juive et arabe*, p. 492. — 2. Cf. *Le Sefer Yezirah*, c. I. — 3. *La grande Assemblée*, III, 289 et 290.

sait d'où et des superstitions populaires du moyen âge, de l'alchimie et de l'astrologie, de la littérature et de la poésie ; tout cela juxtaposé et non fondu[1] ».

Pourtant un problème se cache dans ce **précipité** qu'est le Zohar : c'est le passage du fini à l'infini, et il est résolu par le concept panthéistique de la **Pensée divine** qui, devenant de moins en moins lumineuse, aboutit à l'**Etendue opaque** de notre univers. La Pensée et l'Étendue, ce seront les deux points essentiels du Spinozisme[2] (n. 395).

II. — LES PHILOSOPHES JUIFS.

228. Historique. — Après la disparition de l'école philonienne et sa fusion dans l'alexandrisme, l'esprit proprement philosophique ne se réveille chez les juifs qu'au contact des Musulmans. — Vers le x^e^ siècle, du sein de l'académie juive de Babylone sort le *Karaïsme* qui proclame la libre interprétation du texte biblique ; mais, Saadyah (892-942), défendant contre les Karaïtes le rabbinisme autoritaire et traditionnel, de part et d'autre il fallut recourir aux arguments dialectiques. — Puis ce mouvement se transporte d'Orient en Espagne où des écoles juives justement célèbres sont fondées de bonne heure. Avicebron au xi^e^ siècle et Moise Maimonide au xii^e^ marquent l'apogée de la philosophie juive en Espagne. — Le premier, cité par les scolastiques comme auteur du *Fons Vitæ*, a été jusqu'au milieu du xix^e^ s. une véritable énigme ; Munk a démontré qu'Avicebron n'était pas arabe mais un juif, du nom de Ibn-Gebirol, né à Malaga et mort vers 1070. — Le second naquit en 1135 à Cordoue : chassé par la persécution des Almohades, il alla mourir au Vieux Caire, en 1204. Son principal ouvrage est le *Guide des égarés*.

229. I. Avicebron et le « Fons Vitæ ». — Dans la doctrine d'Avicebron, il faut signaler sa théorie de la matière universelle. — D'après l'auteur du *Fons Vitæ*, Dieu est inaccessible et absolument transcendant. L'intermédiaire par lequel il a créé, c'est la Volonté ou Verbe efficient ou Esprit cosmique et celui-ci est composé de matière et de forme. De la volonté, comme d'un point initial, sont sorties, mais composées aussi de matière et de forme, d'abord les substances simples ; puis de celles-ci ou mieux de leurs rayons, les sphères célestes et toutes les substances inférieures et corruptibles : c'est un écoulement semblable à la source qui répand ses eaux autour d'elle, à la vue qui s'unit à la lumière de l'air, à la parole qui résonne aux alentours. Mais, à mesure qu'elles descendent,

1. **Karppe**, *ouvr. cité*, p. 12. — 2. *Ibid.*, p. 250, 412.

les substances se solidifient et finissent par se corporifier, et ainsi il y a une gradation insensible depuis l'esprit absolument pur jusqu'à la matière inférieure.

Donc, plus d'opposition entre la matière et la forme, entre le corps et l'esprit : il y a une matière dans toutes les substances, et leur différenciation vient du plus ou moins d'éloignement de la source primordiale. Ce n'est qu'une **différence de degré** : le monothéisme aboutit au **panthéisme** ou à un monisme émanatif.

230. II. Maimonide : analyse du Guide des Egarés[1]. — L'ouvrage se divise en trois parties : l'une méthodique, la seconde métaphysique et la troisième exégétique et morale.

Dans la *première*, Maimonide expose les règles d'interprétation de la Bible ; car, pour lui, toute vérité est dans les Saintes Ecritures. Mais, il faut savoir les interpréter d'une manière allégorique pour ne pas tomber dans l'anthropomorphisme matériel, comme les mystiques de l'époque gaonique, ou dans l'anthropomorphisme intellectuel comme les Musulmans, ou dans la doctrine des hypostases comme les chrétiens.

La *seconde* partie est l'exposition de la Théologie et de la Physique : pour avoir la Psychologie, il faut recourir aussi à un *Traité sur la Résurrection.*

a) L'*existence de Dieu* est démontrée à l'instar d'Aristote. Mais, après avoir établi vingt-cinq propositions qui servent de fondement à sa démonstration, Maimonide donne la vingt-sixième : « le temps et le mouvement sont éternels », et ajoute : « Il me paraît que cette proposition est simplement possible et n'est pas nécessaire, comme le veulent les commentateurs d'Aristote ; elle n'est pas non plus impossible, comme le prétendent les Motecallemin. » Si le mouvement a commencé, il y a donc un Premier Moteur. — Maimonide se sépare plus complètement encore d'Aristote sur la question de l'origine du monde et soutient la création *ex nihilo* : seulement, après avoir admis un commencement pour le monde, il ne croit pas qu'il ait jamais une fin.

b) Sa *cosmologie* reproduit la théorie des sphères animées ; elle est identique à celle des philosophes arabes.

c) Sa *psychologie*, généralement conforme à la doctrine péripatéticienne, a subi aussi l'influence des Arabes. Comme eux, Maimonide distingue l'entendement matériel et l'entendement acquis ; l'un, inséparable de l'organisme ; l'autre, éma-

1. *Le guide des Egarés*, trad. **Munk**, 1856-1866 ;— **L. G. Lévy**, *Maimonide* (Les grands Philosophes), 1911 ; — **J. Darmesteter**, *Les Prophètes d'Israël*, 1892.

nation directe de l'intelligence universelle. C'est ce dernier seulement qui survit à la mort, au moins dans les justes, et va s'unir à la vérité première. La résurrection du corps aura lieu, sans doute, puisque c'est un dogme, mais pour une période limitée, et notre immortalité sera toute spirituelle, celle de l'entendement acquis.

La *troisième* partie du *Guide des égarés* traite du mal, de la liberté, de la providence, et donne des règles assez remarquables de conduite morale. Maimonide ne veut pas, comme Aristote, que la Providence se limite aux genres : elle descend jusqu'aux individus, au moins doués de liberté.

En résumé, Maimonide mérite d'être considéré comme le **fondateur du judaïsme philosophique**, et la caractéristique de sa philosophie nous semble être l'**éclectisme**. Le fond en est péripatéticien, corrigé par les enseignements bibliques, mais altéré aussi quelquefois par les théories néo-platoniciennes et bien davantage par la philosophie d'Averroès.

231. Critique de la philosophie juive : tendance rationaliste. — La philosophie juive, pour autant qu'elle en est une, ne fait donc son apparition que par étapes, à la suite et **en dépendance** des philosophies régnantes, orientale, grecque, arabe et aussi moderne. D'abord et surtout religieuse, elle n'est longtemps qu'une école *mystico-cabalistique*, imprégnée d'orientalisme (n. 225) et dont se détachent dans le cours des siècles trois écoles proprement philosophiques : — une école *gréco-juive* (n. 116), — une école *arabo-juive* (n. 228) — et, nous allons le voir, une école *moderno-rationaliste*.

Il y a, en effet, déjà deux courants chez les philosophes juifs. Le *premier* est théologique et même mystique chez Saadjah et surtout chez Avicebron, et cette tendance traditionaliste fut continuée au XII^e^ s. par JUDA HA-LÉVI dans son livre célèbre *Khozari*, composé pour répondre aux objections que les Chrétiens, les Arabes et les Karaïtes élevaient contre la religion juive. La tendance *opposée* ou rationaliste a dès le XII^e^ s. pour principal représentant Maimonide et ses partisans Averroïstes. Si après lui le théâtre change, si, obligés de fuir la persécution des Almohades, les juifs se retirent dans l'Espagne chrétienne et le sud de la France, la lutte ne cesse pas et deviendra très vive entre les philosophes et les communautés juives.

Mais le **rationalisme** finira par l'emporter sur les théologiens et caractérisera dans les siècles suivants les philosophes juifs

les plus célèbres. Il suffit de citer Levi-ben-Gerson († 1315) connu sous le nom de Gersonide ou de Maître Léon : dans ses *Combats du Seigneur*, qu'on a justement appelés les combats contre le Seigneur, il expulse le surnaturel de la Bible et rejette la création, encore admise par Maimonide. Léon l'Hébreu, au XV^e^ s., penche vers le platonisme dans ses *Dialogues d'amour*. Spinoza, rejeté, il est vrai, par ses coreligionnaires, est panthéiste. Les Juifs d'Orient suivent encore les doctrines des rabbins, mais après Moïse Mendelssohn († 1786) en Allemagne, Joseph Salvador († 1783) en France, et Isaac Wise en Amérique, en général les intellectuels de l'Europe centrale et occidentale propagent un **judaïsme libéral, antidogmatique** et **antirabbinique** [1].

* * *

232. La Philosophie arabo-juive et la Scolastique [2].— La philosophie arabo-juive existe avant la scolastique latine et indépendamment d'elle : quelle a été son influence ?

Celle des *Arabes* fut restreinte et même sur des points importants vivement combattue (n. 206, 224, 262-3).

Quant à la philosophie *juive*, elle avait plus d'affinité avec la philosophie chrétienne,pas cependant la théorie d'Avicebron ou l'extension qu'il fait de la matière à toutes les essences, même spirituelles. Ce n'était là qu'un germe, conservé par l'école augustino-franciscaine et appliqué aux anges, mais fécondé par le Zohar et appliqué à Dieu, il s'épanouira chez Spinoza en une doctrine qui « considérant les formes comme de simples accidents de la matière » fera de celle-ci « la substance universelle, unique et identique à Dieu, Dieu [3] » lui-même. — S. Thomas le prévoit-il ? De là sa polémique contre Avicebron, contre une équivoque et dangereuse terminologie. Le traité *De Substantiis separatis* [4] est une étude ex professo des arguments par lesquels Avicebron prétend démontrer que les substances spirituelles sont composées de matière et de forme : on y retrouve les divisions et la marche idéologique du *Fons Vitæ*. Le traité *De Esse et de Essentia* [5] est dirigé contre la même thèse d'Avicebron et sa théorie de la matérialité.

1. Cf. **J. Darmesteter**, *ouv. cité* ; — **Georges Rivals**, *Notes sur le judaïsme libéral*, 1913. — 2. Cf. **Gonzalez**, *Hist. de la philos.*, II, 494, 523 ; — **E. Blanc**, *Hist. de la philos.*, I, p. 369. — 3. **Karppe**, *ouv. cité*, ch. V, p. 181. — 4. Cf. *Opusc.*,c. IV-V. — 5. *Opusc.*, c. V.

SECTION II
LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE[1].

233. Caractères et division. — Qu'est-ce que la scolastique : une époque, une forme d'enseignement, ou un système doctrinal ? — D'aucuns [2] n'y voient qu'une *période* de l'activité intellectuelle de l'Europe ou du monde au Moyen Age et, pour eux, parler de la philosophie scolastique n'a pas plus de portée que de parler de la philosophie grecque ou de la philosophie moderne. Il y aurait même une scolastique arabo-juive et, toujours, la scolastique serait un effort pour concilier la raison et la foi, les données de la raison avec les livres de Moïse ou de Mahomet : elle comprendrait les philosophies les plus diverses. — D'autres remarquent qu'on commença à donner le nom de *scolasticus* à quiconque, dans les écoles chrétiennes de l'Occident, était chargé d'un enseignement, que cet enseignement se donnait en latin et sur un texte, dans des formes et d'après des procédés partout à peu près semblables : la scolastique est la *forme* de cet enseignement. — Définitions, en vérité, trop extrinsèques : la scolastique n'est pas qu'une simple méthode ; c'est la *philosophie même* qu'on enseignait dans ces écoles chrétiennes du Moyen-Age [3].

Deux caractères la distinguent : *d'abord* un sage éclectisme avec une certaine prédominance de l'aristotélisme. En puisant dans toutes les philosophies anciennes, le platonisme, le stoïcisme..., et principalement dans le péripatétisme, les scolastiques constituent un système philosophique, un tout homogène et parfaitement organisé : à cette synthèse doctrinale — que nous exposerons plus loin (n. 282) — on a donné le nom de scolastique. — Or, le choix des doctrines s'est fait à la lumière et sous le contrôle de la foi ; les théories qui ne peuvent s'accorder avec elle sont regardées comme anti-scolastiques et rejetées. Cet accord de la raison avec la théologie est donc un *autre* de ses caractères principaux ; il n'en est pourtant pas l'élément constitutif : pour donner une idée complète d'un terrain, il ne suffirait pas de dire qu'il est éclairé par le soleil.

1. Consulter : — après les *Œuvres* des Philosophes scolastiques, — **M. de Wulf**, *Hist. de la phil. médiévale* : nous citons la V^e^ édition, 1924-1925 ; — **Gilson**, *Etudes de Philosophie médiévale*, 1921 ; *la Philosophie au Moyen Age*, 1922 ; — les ouvrages de **Xav. Rousselot, B. Hauréau, Morin, Picavet**..., sur le Moyen Age. — 2. **Gilson**, *La Phil. au Moyen Age*, I, p. 7. — 3. Cf. **M. de Wulf**, *Hist.* I, n. 5-18.

L'histoire de la philosophie scolastique, comme celle de tous les grands mouvements d'idées, peut se diviser en trois phases : celle de sa *formation* du VIII^e^ au XIII^e^ s. ; celle de son *apogée* au XIII^e^, et une phase de *décadence* du XIII^e^ au XVIII^e^ s.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

I^re^ PHASE — *Formation* de la Scolastique

- **§ I — Le temps des Ecoles.**
  1. Leur organisation : Ecole palatine : livres usités.
  2. Premiers écolâtres : *Alcuin*, — *Rhaban Maur*, — *Scot Erigène*, — *Gerbert*.
- **§ II — Le temps des systèmes.**
  1. La querelle des Universaux.
  2. Les systèmes réalistes : outré. platonicien. panthéiste.
  3. Les systèmes antiréalistes : nominaliste. conceptualiste.
  4. Réalisme modéré : *S. Anselme*
  5. Systèmes indépendants : mystique et éclectique.

II^e^ PHASE — *Apogée* de la Scolastique.

- **§ I — Initiateurs.**
  1. Universités et Ordres religieux.
  2. Traducteurs et savants.
     a) *Vincent de Beauvais.*
     b) *Raymond Martin.*
- **§ II — Prédécesseurs immédiats de S. Thomas.**
  1. *Guillaume d'Auvergne* et *Alexandre de Halès.*
  2. *Alb. le Grand* : Vie et œuvres. Philosophie. Son influence.
- **§ III — S. THOMAS**
  1. Vie et Œuvres de S. Thomas.
  2. Synthèse doctrinale : 40 conclusions scolastico-thomistes.
  3. Eloge de S. Thomas.
- **§ IV — Ses contemporains.**
  1. *S. Bonaventure.*
  2. *Siger de Brabant.*
  3. *Roger Bacon.*
- **§ V — Successeurs immédiats.**
  1. *Henri de Gand.*
  2. *Duns Scot.*
  3. *Raymond Lulle.*

III^e^ PHASE — *Décadence* de la Scolastique.

- **§ I — Les Ecoles de la Décadence.**
  1. Les Ockamistes.
  2. Les Dogmatico-réalistes : Scotistes. Thomistes.
  3. Les Mystiques.
  4. Les Anti-scolastiques.
- **§ II — Les derniers siècles de la Décadence.**
  1. Renouveau scolast. (XVI^e^ s.).
  2. Conservation de la scolastique au XVII^e^ s.
  3. Déclin de la scolast. (XVIII^e^ s.)

Ire PHASE

Formation de la Scolastique.

Nous pouvons distinguer deux temps : l'un comprend trois siècles et s'étend du milieu du VIIIe au milieu du XIe siècle, c'est le temps des écoles et des premiers essais ; l'autre va du milieu du XIe au XIIIe siècle : c'est le temps des systèmes et de la lutte des doctrines.

§ I. — LE TEMPS DES ÉCOLES.

Nous allons en indiquer l'organisation et signaler les écolâtres.

I. — ORGANISATION DES ÉCOLES.

234. Fondation des écoles : école palatine et Alcuin[1]. — C'est en 778 et 783 que Charlemagne publia la fameuse constitution « De scholis per singula episcopia et monasteria instituendis ». Dès lors, après l'Espagne et l'Irlande (n. 206-7), l'empire des Francs se couvrit d'écoles. La première en date est l'*école palatine* établie à Aix-la-Chapelle dans le palais impérial.

Alcuin (n. 207), que Charlemagne avait attiré d'Angleterre à sa cour, fut l'âme et la lumière de cette académie scientifique et littéraire, comme on peut le conclure de ses vastes connaissances, des citations variées des anciens auteurs païens et chrétiens, de ses nombreux ouvrages ascétiques et théologiques, enfin de quelques traités philosophiques, intitulés *De dialectica*, *De animæ ratione*, *De virtutibus et vitiis*... Moins philosophe qu'organisateur, Alcuin établit d'autres écoles à Ferrières, à Tours où il se retira et ailleurs.

Sans compter les écoles du palais (Charlemagne, Othon), il y en eut partout et de deux sortes : les écoles *monacales* dans les abbayes et les écoles capitulaires ou *épiscopales*. Il faut citer parmi les premières, en Irlande, Bangor et Armagh ; en France, Corbie, Reims, Auxerre, Cluny, Le Bec et Saint-Denys ; en Germanie, Fulda, Munster et Salzbourg ; en Suisse, Saint-Gall ; en Italie, le Mont Cassin. Nommons parmi les secondes celles d'York, d'Utrecht, de Liége, de Tournai, de Reims, de Lyon, de Poitiers, de Laon, de Chartres et de Paris.

235. Livres philosophiques usités dans les écoles[2]. — Les ouvrages *grecs* sont rares à cette époque, et plus rares sont ceux qui lisent le grec, mais on possède des traductions. — D'Aristote on ne connaît ni la Métaphysique, ni la Physique, ni le Traité de l'âme, mais on lit les *Catégories* et le *De interpretatione* dans les traductions de Boëce, et, à partir de 1141,

1. J. B. Laforêt, *Histoire d'Alcuin*, 1898. — 2. M. de Wulf, *ouv. cité*, I. n. 27-33.

avec l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, la plupart des livres qui composent l'*Organon*[1]. Voilà pourquoi le Stagirite n'apparaît, d'abord, que comme un logicien fort obscur : « turbator verborum, et labyrinthus ». — De Platon, on possède un fragment du *Timée* dans une traduction de Chalcidius (IIIe s.), mais beaucoup de théories platoniciennes sont entrevues à travers S. Augustin et les Néo-platoniciens, qui les ont souvent défigurées. — Si aux œuvres des Maîtres, nous ajoutons l'*Isagoge* de Porphyre, traduit par Victorinus (IVe s.) et Boëce (n. 205), et qui jouit d'un crédit immense, nous aurons indiqué tous les textes grecs, alors connus.

C'est dans les ouvrages *latins* qu'on ira puiser les idées philosophiques de la Grèce. On possède les œuvres ou parties d'œuvres de Cicéron, de Sénèque et de Lucrèce, quelques commentaires néo-platoniciens attribués à Apulée de Madaure et à Chalcidius, et des compilations de la décadence latine de Victorinus, de Macrobe et de Claudien Mamert. — Surtout, on consulte les ouvrages des Pères, de S. Augustin principalement, de Clément, d'Origène, de Némésius, du Pseudo-Denys dont Scot Erigène traduit les *Noms divins* et la *Hiérarchie céleste*, de Maxime le confesseur, de S. Jean Damascène, et de quelques autres. — Enfin le *Satyricon* de Marcien Capella, les *Institutiones divinarum litterarum* de Cassiodore, le *De consolatione philosophica* de Boëce sont classiques. Deux ouvrages médiévaux complèteront cette bibliothèque philosophique de la première période : le *De divisione naturæ* de J. Scot Erigène (n. 238) et le *Liber sex principiorum* de Gilbert de la Porrée (n. 243).

236. Caractères généraux de la première phase. — Dès le début, la **méthode** consacrée dans l'enseignement **est le commentaire** du texte. Les écolâtres (évêques, chanceliers, abbés...) et plus tard les *magistri scholæ*, voire même S. Thomas, ne s'en éloignent pas. Toutefois, dans la première phase :

1° Le **programme** des études est d'abord réduit aux sept arts libéraux, répartis en deux groupes : le trivium (la grammaire, la rhétorique et la dialectique) et le quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie et musique). Cette division empruntée à Capella (n. 203), consacrée par Cassiodore,

1. Cf. **Clerval**, *Les Ecoles de Chartres au Moyen Age, du Ve au XVIe s.*, 1895.

était encore en usage au XI^e siècle. — C'est que le **cadre** de la philosophie ne s'est dessiné que progressivement. Sur les ruines de l'empire romain ne s'élève à l'origine qu'une science universelle, mais superficielle : les sept arts libéraux comprennent l'ensemble des sciences profanes, et les ouvrages les plus renommés ont des allures encyclopédiques, comme les *Etymologiarum Libri XX* de S. Isidore, le *De natura rerum* de S. Bède, le traité *De universo* de Rhaban Maur... — Mais dans le trivium, la **dialectique** ne tarde pas à prendre un rôle prépondérant : les traités dont s'inspirent les premiers scolastiques, comme l'*Isagoge* et les *Catégories*, devaient produire ce résultat. — Enfin, la spéculation déborde de toutes parts la logique formelle, et, par la force des choses, la raison investigatrice aborde **tous les problèmes philosophiques**.

2° Cette philosophie semble d'abord se confondre avec les **controverses théologiques**. C'est le prédestinatianisme de Goteschalc, au IX^e s. (en 849), qui soulève le problème de la liberté et de ses rapports avec la providence et la justice divines. Au XI^e s., les négations de la transsubstantiation par Bérenger (999-1088) forcent, pendant vingt ans, les philosophes à approfondir les notions de substance et d'accident ; ensuite le trithéisme de Roscelin amène la discussion des notions de nature, d'individuation et de personne. Au XII^e s., le dualisme et le matérialisme des Cathares et des Vaudois soulèvent les problèmes de la théodicée et de la psychologie. — Mais, peu à peu, les questions finissent pas se poser pour elles-mêmes, et distincte des sciences, la philosophie se distingue aussi de la théologie, sans cesser de lui être subordonnée.

Au XII^e s., le **plan des études** est net : à la base les sept arts libéraux, la philosophie au centre et la théologie au sommet.

II. — LES ÉCOLATRES [1].

237. Les premiers écolâtres. — Après Alcuin, l'Ecole Palatine fut successivement dirigée par Jean Scot Erigène, Fridugise, Agobard, archev. de Lyon, Candide et Rhaban Maur. Réaliste précoce, Fridugise dans son *De Nihilo et Tenebris* accorde une réalité aux êtres de raison, aux ténèbres en soi et au néant.

Rhaban Maur, après avoir été professeur à l'école palatine et à Tours, brille à l'école capitulaire de Fulde et meurt archevêque de Mayence en 856. Il enseignait que les universaux ne

1. Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, n, 51 et suiv.

sont pas des choses, mais « *nuda intellecta* », sans donner d'ailleurs une plus longue explication. Après lui, l'école palatine et les écoles de Germanie s'éclipsent devant les incursions des Rois de la mer, les Normands. Mais la tradition scientifique trouve un refuge au monastère de Saint-Gall, en Suisse : c'est là qu'enseignent le moine Rupert, les trois Eckart, littérateurs et savants, et les deux Notker, le Bègue († 912) et le Lippu († 1022).

Dans les Gaules, Servat Loup professe à Ferrières, Paschase Radbert à Corbie, etc. Un étudiant de l'école de Fulde, Heiric d'Auxerre, fonda une école dans son pays et y enseigna l'opinion de Rhaban Maur sur les universaux. Mais son disciple, Remi d'Auxerre, revient au réalisme, et dans son Commentaire du *Satyricon* de Capella, définira, par ex., l'humanité : « l'unité substantielle des individus humains ». Remi enseigne aussi à Paris, qui, dès le IX^e^ siècle, possède plusieurs écoles et devient le rendez-vous des écolâtres les plus célèbres de la province.

Parmi ceux-ci, brillent au premier rang, Gerbert à la tête de la célèbre école de Reims ; — Fulbert (960-1028), qui, après avoir étudié sous Gerbert, fonde à Chartres une école non moins célèbre ; — Bérenger (1000-1088), qui, d'abord élève à Chartres, devient écolâtre à Tours, où il enseigne la présence symbolique du Christ dans l'Eucharistie, — Anselme (1050-1117), qui professe d'abord à Paris, puis attire à son école de Laon les hommes les plus célèbres de son siècle, — Lanfranc, né à Pavie en 1005, qui fait la réputation de l'école du Bec.

D'autres savants, en dehors de la France, font entendre leur voix. En Italie au monastère de Fontavellana, Pierre Damien (988-1072) proclame que la science profane doit se subordonner à la science divine « velut ancilla dominæ, ne, si præcedat, oberret ». Dans les Pays-Bas, Adalbode enseigne à l'école d'Utrecht, Notger et Adelman à Liége, Odon à Tournai. Il y a des écolâtres aussi en Germanie et en Hongrie.

Mais, entre tous, dans cette première phase, deux noms méritent une mention spéciale, Scot Erigène et Gerbert.

238. Jean Scot Erigène, — né vers 810, dans les pays d'outremer, probablement en Irlande (île d'Erin), fut appelé et mis par Charles le Chauve à la tête de l'école palatine. La légende le fait mourir vers 877, assassiné par ses élèves.

Son principal ouvrage est le *De divisione naturæ*. Il y distingue quatre étapes dans le processus de l'Etre divin : — 1. la nature incréée et qui crée (natura naturans) : c'est Dieu même dans son impénétrable réalité ; — 2. la nature créée et qui crée : ce sont les idées de Dieu, distinctes de lui et causes des choses ; — 3. la nature créée, et qui ne crée pas (natura naturata) : c'est l'ensemble des êtres dans l'espace et le temps ; — 4. la nature incréée et qui ne crée pas : c'est Dieu encore, mais considéré comme terme en qui toutes choses se résorbent.

a) — Le *panthéisme*, telle est la conclusion logique de cette théorie. Dieu est principe, terme et moyen de toutes choses : ces paroles empruntées aux livres aréopagitiques sont susceptibles d'un sens acceptable (n. 171). Scot ne s'y arrête pas et, pour lui, Dieu seul existe véritablement, il est l'essence de tous les êtres, une même chose avec les créatures : « Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est[1]. » — Partant, les choses sont tirées non du néant, mais de l'essence de Dieu, la créature en est une émanation et, comme la pensée de Dieu, elle est éternelle. — Enfin, il y a une résorption, c'est-à-dire une résolution cosmique de toutes les choses en Dieu. — Et ce panthéisme n'excepte pas l'homme, qui, lui aussi, n'est qu'une projection de Dieu : Scot affirme son absorption dans l'Homme Universel, qui lui-même n'est qu'un avec le reste de la nature.

b) *Plus d'une erreur* a été professée par Erigène, comme conséquence logique de son panthéisme : — 1. Le *réalisme exagéré* ; une seule substance existe sous des existences éphémères; ce qui, en particulier, sert à expliquer la transmission du péché originel. — 2. L'*ontologisme absolu* : la connaissance suit une voie descendante, parallèle à celle de la substance divine, et elle est illimitée, car c'est Dieu qui pense en nous. — 3. L'*occasionalisme*, au moins pour les substances matérielles qui n'entrent pas dans la catégorie des causes efficientes : « magis fiunt quam faciunt ». — 4. Enfin, le *mysticisme hétérodoxe*, qui professe l'union substantielle de l'âme avec Dieu.

Erigène sépare-t-il la philosophie de la religion ? Non, car il dit : « Non alia est philosophia et alia religio » : à ce titre, il mériterait d'être compté **parmi les scolastiques** et ne serait que le **précurseur de ce rationalisme médiéval**, tout à fait *sui generis*, qui ne nie pas les dogmes chrétiens, mais les défigure en essayant de les comprendre. — Reste à savoir si Erigène ne les a pas défigurés jusqu'à les rendre méconnaissables : son **monisme** n'est-il pas le contrepied du pluralisme scolastique ? Ce monisme il l'aura découvert, car il lit le grec, dans certains textes néoplatoniciens : aussi il est des historiens qui le regardent comme le **père de l'antiscolastique**[2]. — A cela près, Erigène est le **savant le plus remarquable** de

1. *De divisione naturæ*, L. I, c. III. — 2. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 67-73.

son temps : son érudition est vraiment très vaste pour l'époque. Il fait preuve aussi d'une rare aptitude **pour la métaphysique** et son *De divisione naturæ* aurait pu être la première synthèse doctrinale des scolastiques [1].

239. Gerbert [2], — né en Auvergne, à Aurillac, en 930, vint, sous la protection du Comte de Barcelone, étudier en Espagne à l'école de Haton, évêque de Vich. Il y passa trois années, devint écolâtre à Reims, archevêque de cette ville, puis de Ravenne, enfin pape sous le nom de Sylvestre II. Il mourut en 1003.

Gerbert a été appelé par un de ses contemporains *le pape philosophe*. Ce titre fut mérité, sans doute, par son enseignement de la Dialectique, à Reims, et ses commentaires sur la Logique d'Aristote : mais de ses ouvrages, qui l'ont fait ranger dans le camp des réalistes, il n'en reste guère qu'un, assez subtil, sur le raisonnable et le raisonnement : *De rationali et de ratione uti*. — Son amour des sciences est plus connu : Gerbert rendit élémentaire l'arithmétique, popularisa la musique, et facilita l'étude de l'astronomie. Dans ce but, il construisit un abaque pour la numération, une sphère du monde, une sphère annulaire pour représenter les constellations, et, le premier probablement, inventa les horloges à roues et les orgues hydrauliques. — Surtout, son amour de la science et des livres est universel : il n'épargnait rien pour se les procurer.

Aussi, Gerbert, qui fut le maître de Fulbert de Chartres, est-il l'**homme le plus remarquable** de son siècle : Poppo de Fulde, Reinhard de Saint-Burchard, Notker de Saint-Gall, Rathère de Vérone, ses contemporains, pâlissent devant son nom. Scot était un esprit plus métaphysique, mais téméraire ; Gerbert fut **plus positif** et **plus sage** : la scolastique unira cette double tendance, l'expérience à la métaphysique.

§ II. — LE TEMPS DES SYSTÈMES [3].

C'est vers le milieu du XI^e^, après trois siècles d'incubation, que les écoles entrent ouvertement en lutte à l'occasion de la *querelle* des universaux. Aux systèmes *réalistes* s'opposent les systèmes *antiréalistes*. Le *réalisme modéré* essaie de les

1. Cf. **Saint-René Taillandier**, *Scot Erigène et la Phil. scolast.*, 1843. — 2. Cf. **J. Havet**, *Lettres de Gerbert* ; — **Picavet**, *Gerbert, un pape philosophe*, 1897. — 3. **J. de Ghellinck**, S. J., *Le mouvement théologique du XII^e^ s.*, 1914.

concilier et il y a quelques systèmes divers ou *indépendants*. De là les cinq points suivants.

I. — LA QUERELLE DES UNIVERSAUX [1].

240. Ses origines : comment se pose la question ? — Un texte de l'*Isagoge* de Porphyre y donna lieu. Boëce l'avait traduit ainsi : « Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus et circa hæc consistentia, dicere recusabo : altissimum enim mysterium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. — Quant à dire si les genres et les espèces existent réellement ou seulement dans notre entendement, et si, dans le cas où ils subsistent, ils sont des choses corporelles ou incorporelles, et s'ils existent séparés des choses sensibles ou bien dans les mêmes choses sensibles, je refuse de me prononcer, parce que c'est là une entreprise très haute et qui exige de plus profondes recherches. » Boëce lui aussi refuse de se prononcer ou mieux, dans son premier commentaire, il tend à admettre l'existence objective des universaux, et, dans le second, il semble dire que ce sont des fictions mentales : de là le désarroi des scolastiques.

Nous avons vu les premiers écolâtres (n. 237) apporter les solutions les plus simplistes. Au XI^e^ siècle, la querelle s'accentue et absorbe l'activité des scolastiques : elle se continue au siècle suivant, préparant la solution vraie du XIII^e^ siècle, en attendant que le problème renaisse à chaque époque de l'histoire. Ce que Hauréau appelle « le problème scolastique » par excellence est un problème vital et de tous les temps, celui de l'objectivité de nos connaissances intellectuelles.

Le problème peut se décomposer en trois autres. Porphyre se demande si les genres et les espèces : — 1° sont des constructions de l'esprit ou des choses réelles ; — 2° posé que ce sont des choses, si elles sont corporelles ou incorporelles ; — 3° réalisés en dehors du monde ou dans les êtres sensibles ? C'est donc la première question qu'il faut commencer par résoudre, les deux dernières n'ayant plus de raison d'être, si on déclare au préalable que les universaux sont des créations de l'esprit... Aussi, deux solutions opposées devaient se faire jour, celle des réalistes et celle des antiréalistes. — Le *réalisme* absolu affirme que les universaux sont des choses en dehors de nous. Ainsi, l'esprit se représente les objets, par ex., l'homme, l'animal, la plante, d'une manière universelle sans caractères particuliers et déterminés : or, ces essences universelles

1. Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 48 et suiv.

existent réellement en dehors de notre esprit, telles qu'il les conçoit, avec leur caractère d'universalité : entre les objets et nos représentations il existe donc une équation parfaite. — L'*antiréalisme* résout la question en un sens tout opposé, en déclarant que les universaux sont des constructions de notre esprit, « nuda intellecta ». Dans la nature, en effet, tous les êtres ne sont-ils pas individuels, particuliers, déterminés, en un mot, des individus ? Or, nos représentations ont pour terme mental une essence universelle : ils ne correspondent donc pas à la réalité des choses. — En résumé, les universaux sont des choses réelles, les universaux sont de pures constructions de notre esprit : longtemps, les écoles s'en tiennent à cette contradiction vague et demeurent divisées en deux camps, celui des réalistes et celui des antiréalistes.

241. Division des systèmes. — Bientôt, cependant, elles furent amenées à fournir des explications et les systèmes se subdivisent. D'après les réalistes, les universaux sont des choses ; dès lors s'imposent les deux autres interrogations de Porphyre : sont-ils incorporels ? — Où sont-ils réalisés ?

Trois solutions étaient possibles, et furent données par les *réalistes*. — 1. Les universaux sont corporels ou incorporels suivant les cas, parce qu'à chaque espèce, à chaque genre correspond une essence universelle qui se retrouve identique dans tous les individus de l'espèce et du genre : c'est simplement le réalisme *outré*. — 2. S'ils ont une existence isolée, distincte du monde, et, d'après Platon, de Dieu même probablement, on professe le réalisme *platonicien*. Les scolastiques, en général, ne sont pas tombés dans cet excès : pour eux, les universaux sont réalisés dans les êtres de la nature. — 3. Mais il en est pour qui les universaux réalisés dans la nature ne sont qu'un seul être aux formes les plus diverses : c'est, qu'ils le veuillent ou non, le réalisme *panthéiste*.

Les *anti-réalistes* n'ont pas à répondre aux deux dernières questions de Porphyre, ayant résolu la première en déclarant que les universaux sont des constructions de notre esprit. Mais le problème n'est pas pour autant résolu : car, les choses en dehors de nous sont particulières, tandis que nos concepts sont universels ; il y a donc opposition, ou du moins différence, entre l'objectivité idéale et universelle des concepts et l'ob-

jectivité réelle et individuelle des choses : comment expliquer cette antinomie et que sont donc les universaux ? — Des mots seulement, pour désigner une collection d'individus : c'est le pur *nominalisme*. — Des concepts généraux sans correspondance avec les réalités individuelles de ce monde : c'est le *conceptualisme*.

Ne sont-ils pas plutôt des *concepts* universels qui représentent abstractivement l'*essence* réelle des êtres individuels ; c'est un système intermédiaire et le réalisme *modéré*.

Telle est, sur une seule question, la variété des systèmes enfantés dans un siècle qu'on a appelé **l'âge d'or des systèmes**.

II. — LES SYSTÈMES RÉALISTES.

Dans leur développement, l'ordre logique répond à l'ordre historique : simplement outré d'abord, le réalisme devient platonicien au XII^e^ siècle, et, vers la fin, panthéiste.

A. — Le réalisme outré.

242 Guillaume de Champeaux [1]. — Malgré quelques essais en sens contraire, grâce sans doute à l'autorité de Scot Erigène et à la simplicité avec laquelle il résout un problème en soi très complexe, le réalisme obtient les faveurs du Pré-Moyen-Age (n. 237). Outre Fridugise et Scot, Gerbert de Reims et son élève Fulbert de Chartres, sont réalistes ODON DE TOURNAI († 1113) dans son traité *De peccato originali* et Guillaume de Champeaux. Aussi Abélard parle-t-il du réalisme comme d'une *antiqua doctrina*, tandis que jusqu'à la fin du XII^e^ siècle les antiréalistes sont désignés sous le nom de *moderni*. — Son principal défenseur fut Guillaume, né en 1070, à Champeaux, et qui, après avoir étudié à l'école de Roscelin et d'Anselme de Laon, enseigna à son tour à l'école de la cathédrale de Paris. Mais, combattu par Abélard, l'un de ses élèves, il se retira à l'abbaye de Saint-Victor en 1108, puis, nommé évêque de Châlons-sur-Marne, il mourut vers 1121. La plupart de ses ouvrages sont perdus.

Odon de Tournai trouve dans le réalisme outré l'explication de deux dogmes, la transmission du péché originel et la création quotidienne des âmes. Il n'y a qu'une substance humaine sous les mille existences individuelles : rien donc d'étonnant à ce que, viciée à l'origine, elle le soit en tous ceux qui la reçoivent dans le cours des âges. Donc aussi la création quotidienne des âmes ne peut être que l'introduction d'une

1. **Michau**, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e^ siècle*, 1867 ; — **Cousin**, *op. cité*, p. 185 : *La philosophie scolastique* ; — **M. de Wulf**, I, n. 81.

propriété nouvelle dans le fonds unique possédé par les individus, qui ne diffèrent entre eux que par les accidents : « Deum non creare substantiam, sed proprietatem solam [1] ».

Les thèses de Guillaume de Champeaux indiquent une évolution de sa doctrine sur la nature des universaux [2]. — C'est d'abord la *théorie de l'identité* qui obtient ses faveurs. Il n'y a dans les individus de chaque espèce, par ex., dans tous les hommes, qu'une seule et identique essence l'humanité, et elle est tout entière en chacun d'eux. Mais, disait Abélard, si Socrate est toute l'essence humaine, il sera présent partout où celle-ci se rencontrera, à Rome, à Athènes..., ce qui est absurde. — Alors Guillaume modifia sa doctrine et soutint la thèse de la *non-différence*. A côté des éléments différentiels, et qui lui sont propres, chaque individu possède en son essence un élément qui est non-différent et unique dans tous les subordonnés de l'espèce et du genre. Cette théorie, peu différente de la première, ne put résister aux critiques d'Abélard : plus tard, elle sera reprise par des dialecticiens subtils [3] (n. 243). — C'est pourquoi Guillaume change une seconde fois sa doctrine pour celle de la *similitude* des essences : il accorde que celles-ci sont multipliées dans les individus, quoique semblables en chacun d'eux : « Ubicumque personæ sunt plures, plures sunt et substantiæ. Non est eadem utriusque (sc. Petri et Pauli) humanitas, sed similis, cum sint duo homines [4] »

Ceci est un pas vers le réalisme modéré : en s'inclinant devant la vérité, Guillaume de Champeaux donne la main à S. Anselme et **prépare la solution définitive**. — Il eut le mérite de la formuler aussi, le premier peut-être, parmi les scolastiques, sur une autre question importante, celle de l'origine de l'âme. Malgré les hésitations de S. Anselme et le traducianisme d'Odon de Tournai, Guillaume proclame le **créationisme successif** des âmes humaines [5].

B. — Le réalisme platonicien.

243. L'école de Chartres — est, au XII[e] siècle, la place forte du réalisme. Parmi ses représentants, s'il y a des antiréalistes, la plupart subissent l'influence de Platon, et les plus célèbres tombent dans le réalisme platonicien, ou même panthéisme (n. 244).

1. *De Peccato originali*, III, 8. — 2. **Lefèvre**, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux*, 1898. — 3. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, n. 87-92. — 4. **Lefèvre**, *Guillelmi Campellensis sententiæ vel quæstiones XLVII*, p. 24. — 5. Cf. **Michaud**, *ouv. cité*, p. 109-110.

Bernard de Chartres († 1130) s'est inspiré de Platon dans son traité *De expositione Porphyrii*. A sa suite, il reconnaît une triple catégorie d'êtres : Dieu, la matière créée et les idées immanentes à la divinité. Celles-ci constituent le monde intelligible : notre monde sensible, lui, résulte de l'union de la matière soit avec les Idées, soit — car Bernard aurait varié dans sa doctrine — avec des formes natives, qui sont des copies fidèles des Idées. S'il en est ainsi, les choses sensibles sont des participations des idées. En outre Bernard insinue que l'âme humaine est une même chose avec la nature divine « idem natura cum Deo » et que l'intelligence vivifie le monde à la manière de l'âme universelle de Platon. Après cela, on voit si Jean de Salisbury a raison d'appeler Bernard « perfectissimus inter platonicos » et de le ranger, dans la querelle des universaux, parmi les partisans du réalisme platonicien : « nihil præter eas (ideas) genus dicit esse vel speciem [1] ».

Gilbert de la Porrée (1076-1154), après Bernard, enseigne, à Chartres, pendant douze ans, avant de devenir écolâtre à Paris, puis évêque de Poitiers. Nous lui devons le *Liber sex principiorum*, ouvrage classique au Moyen Age, et qui, complétant les catégories d'Aristote, discute les six derniers prédicaments ou les *formæ assistentes* : *actio*, *passio*, *quando*, *ubi*, *situs* et *habitus*. — Gilbert est réaliste en théologie et fait « des choses diverses de Dieu (deus) et de la divinité (divinitas), du Père et de la paternité, même de la nature et des personnes [2] » et *a fortiori* des attributs divins. — Réaliste encore en métaphysique, il met une distinction entre l'être et ses attributs transcendentaux, par ex., l'unité, entre l'essence commune et l'essence individualisée. — Sera-t-il donc aussi réaliste dans la question des universaux ? Non, mais son sentiment sur ce point reste assez obscur [3].

Thierry de Chartres († 1155), frère puîné de Bernard, prit en 1141 la direction de l'école, après Gilbert de la Porrée. Très érudit, il mena une vigoureuse campagne contre les Cornificiens, qui voulaient réduire le programme des études et proscrire toute forme littéraire : son *Eptateuchon* ou *Manuel des Sept arts libéraux* atteste une connaissance complète de

1. Cité dans **Gonzalez**, *Hist. de la phil.*, II, p. 169 ; — Cf. **Gilson**, *Le platonisme de Bernard de Chartres* (*Revue néo-scol.*, fév. 1923). — 2. **Clerval**, *ouv. cité*, p. 263. — 3. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 97.

l'*Organon* et l'a fait appeler, par Jean de Salisbury : « artium studiosissimus investigator ». Mais, en métaphysique, il se prononça lui aussi pour le réalisme platonicien et néo-platonicien.

Tel est le **réalisme chartrain** : combattu au dehors par Adélard de Bath dans son traité *De eodem et diverso* (1105), par Guillaume de Mortagne († 1174) [1], Abélard et plusieurs autres, il voit même s'élever dans son sein des hésitants ou des déserteurs, comme Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches (n. 255). Mais bien d'autres disciples ou amis des maîtres chartrains subissent leur influence et professent le platonisme. Il n'est pas téméraire de penser qu'ils ont **contribué à l'avènement du panthéisme.**

C. — Le réalisme panthéistique.

244. Ses représentants [2]. — Il y a trois principaux noms : Bernard de Tours, ami de Thierry de Chartres, à qui vers 1150 il dédie son traité *De mundi universitate* ; Amaury de Bènes, né aux environs de Chartres, mort en 1206, et David de Dinant en Belgique, dont la vie est presque inconnue.

Bernard de Tours nourri d'idées néo-platoniciennes, après avoir posé à l'origine des choses la monade pythagoricienne, fait dériver toutes choses par émanation de l'unité divine : c'est le panthéisme *émanatiste* des Alexandrins. — Amaury, au contraire, soutient et propage le panthéisme *immanent*, mettant la divinité au sein des êtres, du monde et de l'homme Deus « esse omnium est » « principium formale omnium [3] ; plus tard les Amauriciens demandent cinq ans pour que l'homme devienne le Saint Esprit, et puisse, au nom de la divinité immanente de son être, se permettre les pires désordres de la vie morale. — Enfin David de Dinant soutient le panthéisme *matérialiste* : il n'y a pas de différence entre la matière, l'esprit et Dieu, et Dieu, c'est la matière première : « Stultissime posuit Deum esse materiam primam [4] », dit S. Thomas.

Il y a dans les idées une force qui les porte à se dérouler jusqu'à leurs conséquences ultimes. Ce sont **deux confidents des maîtres chartrains** qui passent ouvertement **du réalisme au panthéisme** et, quant à David de Dinant, s'il n'a pas subi

1. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 87-92.— 2. **M. de Wulf**, n. 11-119 ; — Cf. **Jourdain**, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan*, 1870. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 3, a. 8. — 4. *Ibid.*, in c. ; — cf. **G. Théry**, *Essai sur David de Dinant* dans *Mélanges thomistes*, 1923.

l'influence de l'école chartraine, le titre de son ouvrage *De Tomis*, i. e. *de Divisionibus* indique assez celle du *De Divisione* de Scot Erigène. Ces **panthéistes** avec quelques **matérialistes**, avec les Cathares et les Albigeois, qui sont **manichéens**, représentent l'**antiscolastique de cette période.**

III. — LES SYSTÈMES ANTIRÉALISTES.

Le réalisme outré, combattu dès l'origine (n. 237), amena une réaction et contre lui s'élèvent presque en même temps le nominalisme, le conceptualisme et le réalisme modéré.

A. — Le nominalisme.

245. Roscelin. — C'est seulement vers la fin du XI^e^ siècle que l'antiréalisme s'érige en système adverse. Ses premiers auteurs semblent avoir été Maître Raimbert de Lille, qui attaqua Odon de Tournai, et peut-être Jean-le-Médecin, professeur à Chartres : ce dernier aurait initié Roscelin à son nominalisme. — Roscelin, né en Bretagne, étudie aux écoles de Chartres et de Reims, puis, devenu chanoine de Compiègne, il y enseigne lui-même, vers 1089, avec un tel éclat qu'il attire à son cours Guillaume de Champeaux et Abélard. Sa connaissance de l'*Organon* lui valut le nom de *Novi Lycæi conditor.* Il mourut vers 1121, après avoir été condamné dès 1092 au concile de Soissons.

La doctrine du trithéisme lui valut à la fois cette condamnation et la célébrité. Il enseignait, en effet, que les trois personnes divines sont trois substances distinctes comme le sont trois anges ou trois hommes : « in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli ». — Mais cette erreur en théologie venait de sa théorie nominaliste : au témoignage de S. Anselme, en effet, Roscelin enseignait que les substances universelles ne sont que des mots « nonnisi flatus vocis », qu'il n'existe aucune distinction entre la substance et les accidents, que la couleur n'existe pas indépendamment du cheval qui lui sert de support, etc.

Comme on le voit, cette première forme d'opposition au réalisme est **toute négative** : ses partisans déclarent que les universaux ne sont pas des choses ; seulement, ne pouvant nier que ce soient des mots, ils semblent dire qu'ils ne sont que cela : on leur donna le nom de **nominaux**. — Mais comment une universalité nominale peut-elle s'appliquer à un monde qui ne contient que des individus ? N'est-elle pas plutôt le signe de concepts universels ? Combattu non seulement par les

réalistes, mais par Abélard qui traite Roscelin de **pseudo-philosophe**, le nominalisme **disparut peu à peu**, cédant les armes au conceptualisme et au réalisme modéré.

B. — Le conceptualisme.

246. Pierre Abélard [1], — né au Pallet, près de Nantes, en 1079, étudia, d'abord, sous les maîtres les plus illustres de son temps : Roscelin, Guill. de Champeaux et Anselme de Laon. Bientôt il enseigne à son tour, et à Paris même, entouré de milliers d'élèves, provoque tout le monde à ses joutes philosophiques et ose se proclamer le seul philosophe de son temps. Cet orgueil et sa vie déréglée avec Héloïse expliquent ses erreurs, les condamnations de l'Église, et ses revers qu'il a racontés dans son *Historia calamitatum* ; il mourut pénitent en 1142. — Nombreux sont ses ouvrages ; citons la *Summa Dialecticæ* et les *Glossulæ super Porphyrium*, le *Sic et non*, le *Scito te ipsum* et le *Dialogus* inter philosophum christianum et Judæum, sans oublier l'*Introductio ad Theologiam* et le *De unitate et Trinitate divina*.

Mais la **doctrine**, qui y est contenue, renferme plus d'une erreur. Y en a-t-il une dans son opinion sur les universaux ? Critique avant tout, il s'attaque soit au nominalisme contre lequel il revendique pour nos concepts l'universalité idéale, soit au réalisme, contre lequel il établit l'existence des seuls êtres individuels. Que reste-t-il ? Des concepts abstraits et universels dans l'esprit et des individus dans la nature et ce serait le conceptualisme. — Abélard s'est-il arrêté là, sans résoudre l'antinomie qui semble exister entre l'individuel de la nature et l'universel de l'entendement ? Non : il a expliqué la relation qui existe entre l'un et l'autre et montre suffisamment que la similitude des essences individuelles est le fondement du processus abstractif et de l'idée universelle. Des textes récemment mis à jour le laissent penser : Abélard a préparé les voies au *réalisme modéré*. Jusqu'à lui d'ailleurs le conceptualisme n'est qu'une forme d'opposition au réalisme outré et ne nie pas, comme celui d'Ockam et de Kant, l'objectivité de nos concepts.

La principale erreur d'Abélard est le *rationalisme*, qui le pousse à effacer à peu près la ligne de démarcation qui sépare la philosophie et la théologie. Abélard prétend expliquer

1. Cf. **Ch. de Rémusat**, *Abélard*, 1845 ; — **R. Portalié**, art. *Abélard*, dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. I, col. 36-55 et **Vacandard**, dans le *Dict. d'Hist. et de Géog. eccl.*, t. I, col. 71-91 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 94-96.

par la seule raison les mystères chrétiens, par ex., la Sainte Trinité. Il fait des trois personnes des modes de l'essence divine : c'est le sabellianisme, et, à la suite de Platon, il croit à l'âme universelle du monde. — De même il ne voit dans la morale païenne et la morale évangélique qu'une même chose. De là ses éloges exagérés pour les philosophes païens qui auraient connu nos mystères eux-mêmes, pour Platon qu'il appelle « maximus philosophorum », pour Aristote qu'il déclare à peu près impeccable et pour Socrate qu'il nous représente comme un martyr « quasi martyr » et un saint.

Rien d'étonnant en conséquence s'il devance les rationalistes modernes en plusieurs théories dont ils s'attribuent l'originalité. Avant eux, il a nié la liberté divine dans la création, et soutenu, avant Malebranche, que le monde est le meilleur possible. — Autant que les partisans de la morale indépendante, il admet que tous les actes sont indifférents de leur nature, et que c'est l'intention qui fait la distinction du bien et du mal. — Ajoutez qu'en Cosmologie il regarde l'âme des bêtes comme une matière fort subtile, et propose une notion fausse de la matière et de la forme.

247. Que penser d'Abélard ? — Ces **erreurs sont graves**, elles justifient les **condamnations** de l'Eglise, et, quant à ses **épreuves**, Abélard en a confessé lui-même la cause principale : « cum totus in superbia et luxuria laborarem ». Après cela, il est permis de penser que les éloges qu'on lui a décernés dans ces derniers temps sont pour le moins exagérés. Esprit **plus ingénieux que profond**, Abélard a effleuré toutes les questions, il n'a pas laissé de conception originale : dans le *Sic et non*, comme dans la *Summa Dialecticæ*, il a réuni des textes contradictoires, il n'a rien résolu systématiquement. — Certains veulent voir dans ce procédé les **débuts de la méthode triadique** — raisons pour, raisons contre, solution — qui pénètre déjà chez les Victorins et sera reprise par les Summistes. Mais ni les uns ni les autres ne se tiendront à l'esprit critique d'Abélard, ils seront les gardiens de l'orthodoxie dans l'emploi d'une méthode à laquelle ce dernier a pu faire accomplir quelques progrès.

Au XI^e^ siècle, S. Anselme en est le meilleur représentant.

IV. — LE RÉALISME MODÉRÉ.

248. S. ANSELME [1] **: sa vie et ses ouvrages.** — Né à Aoste en 1033, Anselme, attiré par son compatriote Lanfranc, se retira à l'abbaye du Bec, dont il fut élu prieur en 1063 et abbé en 1079. Nommé en 1093 archevêque de Cantorbéry, après de longues luttes contre les rois d'Angleterre, il mourut en 1109.

Un de ses premiers ouvrages fut le *Monologium*, sorte de soliloque sur l'existence et les attributs de Dieu. Il y ajouta, dans le désir d'un argument très court pour prouver Dieu aux athées, un opuscule, intitulé *Proslogium*. Mais un moine de Marmoutiers, Gaunilon, en ayant attaqué la force probante dans un écrit intitulé *Liber pro insipiente*, S. Anselme lui répondit dans le *Liber apologeticus ad insipientem*. Après ces débuts viennent des dialogues *De veritate*, *De casu diaboli*, *De libero arbitrio*, *De grammatico*. Pendant sa prélature, il composa le *De fide Trinitatis*, pour séparer sa cause de celle de Roscelin. Les derniers ouvrages qui intéressent la philosophie sont : *De concordia præscientiæ et prædestinationis*, *De voluntate* et *De voluntate Dei*. Son *Cur Deus-Homo* est célèbre en Théologie.

Donnons de suite la pensée de S. Anselme dans la **question des universaux**. Ses préférences semblent être pour les réalistes. Aussi, comme eux, admet-il une distinction entre la substance universelle et les notes individuantes : c'est l'universel *in rebus* [2]. Il enseigne aussi la théorie de l'exemplarisme divin : c'est l'universel *ante rem*. « Les essences des choses, dit-il, sont dans la raison divine avant d'être réalisées par la création et là ce ne sont encore que des paroles de la raison suprême » : « rerum quædam in Ipsa Ratione locutio [3]. » Mais réalisées, elles deviennent individuelles, car « toute substance est ou universelle, c'est-à-dire essentiellement commune à plusieurs, ou individuelle et de concert avec d'autres individus elle possède cette essence universelle [4] ». D'après ces textes, il est clair que S. Anselme approche de la formule du *réalisme modéré*. Mais faut-il l'en représenter comme le champion contre Roscelin ? Non, S. Anselme n'aimait pas les querelles, et il ne s'est pas engagé directement dans celle des

1. Cf. **Eadmer**, *La vie de S. Anselme*, en tête de l'édition de ses Œuvres par **Gerberon**, *Patr. lat.*, t. CLVIII ; — **Van Weddingen**, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, Bruxelles, 1875 ; — **Bainvel**, art. *Anselme de Cantorbéry* dans le *Dict. de théol.* et **Richard** dans le *Dict. d'Hist. eccl.* ; — **Ch. de Rémusat**, *S. Anselme de Cantorbéry*, 1853 ; — **Ragey**, *Hist. de S. Anselme*, 1890 ; — **Domet de Vorges**, *S. Anselme* (*Les grands Philosophes*), 1901 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 61-66 ; — *Revue de Philosophie*, 1913, numéro spécial ; — **Filliatre**, *La Philosophie de S. Anselme*, 1922. — 2. *Monol.*, 17. — 3. *Ibid.*, 10. — 4. *Ibid.*, 27.

Universaux. Il s'est simplement défendu de l'accusation de trithéisme. Connaissant le grec, il avait traduit « τρεῖς ὑποστάσεις » par « tres substantias », et Roscelin s'en prévalait pour affirmer qu'il y avait trois substances en Dieu. C'est pour s'expliquer et combattre ce trithéisme que S. Anselme écrit : « Plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme, *un peu* comme les trois personnes divines — dont chacune est Dieu — sont un seul Dieu, mais avec cette différence essentielle que deux hommes, deux anges ne se disent pas d'une seule et unique réalité [1]. »

Chez S. Anselme, la **question des Universaux** n'est donc qu'une minime partie de sa doctrine ; celle-ci se ramène à une Idéologie, une Psychologie et une Théodicée : voici la

Synthèse doctrinale de S. Anselme.

249. L'Idéologie — comprend la théorie de la *connaissance* et de la *vérité*. — La connaissance s'opère par les sens et l'intellect. Or les sens, l'imagination incluse [2], sont corporels et ne saisissent que l'étendue singulière. Aussi dans les sens n'est pas la vérité ni l'erreur : l'une comme l'autre est réservée au jugement [3]. Toutefois, le sens de la mémoire (lisez : imagination) fournit la matière du concept « de memoria nasci verbum videtur [4] ». Quant au concept lui-même ou verbe, c'est l'image que l'esprit reproduit en lui, pour penser à une chose extérieure à lui [5]. Car l'âme, toujours présente à elle-même, « s'en souvient toujours [6] : non semper se cogitat sicut semper sui meminit » : et cette présence ordinaire du moi à la conscience est la seconde source des connaissances intellectuelles. — La troisième est la lumière de la vérité, lumière « que je ne vois pas, parce qu'elle est trop forte pour ma vue : et cependant tout ce que je vois, je le vois par elle [7] ». Cette lumière est Dieu présent « dont on perçoit bien quelque chose, mais qu'on ne voit pas tel qu'il est [8] ». — N'est-ce pas là le propos d'un ontologiste ? Non, mais une pensée augustinienne, avec un manque de précision dans la langue philosophique de ce temps [9]. Il est juste de dire, pourvu qu'on l'entende bien, qu'on voit la vérité dans la lumière divine (n. 182-3).

Mais qu'est-ce que la *vérité* ? — C'est [10] « une rectitude

1. *De Fide Trinitatis*, 2 et 3. — 2. *Monolog.*, 33. — 3. *Dialog. De Veritate*, 6. — 4. *Monol.*, 48. — 5. *Monol.*, 33. — 6. *Monol.*, 48. — 7. *Medit.*, 21. — 8. *Pros log.*, 14. — 9. Cf. **Domet de Vorges**, *ouv. cité*, p. 107. — 10. *De Veritate*, 11.

de connaissance » ; la scolastique dira « une adéquation de l'intelligence et des choses », et la définition de la vérité sera trouvée. Or la vérité est éternelle : S. Anselme le remarque et, en accord avec la tradition augustinienne, il conclut qu'elle doit avoir un fondement éternel : « veritas non semper posset esse, si ejus causa non semper esset [1] ». C'est donc en Dieu qu'elle se trouve. — On y arrive par la foi : « credo ut intelligam, nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam [2] ». Cela est vrai principalement des dogmes de foi. Cela signifie aussi que croire à la vérité dans l'ordre philosophique et moral, c'est une disposition pour la découvrir. Cela veut dire encore que la raison étant faillible a besoin d'un guide, d'un garde-fou, qui la préserve des erreurs les plus dangereuses, et ce guide, c'est la foi. Mais cela veut-il dire qu'elle ne puisse pas atteindre les vérités naturelles par ses propres forces ? Non : le *Monologium* et le *Proslogium* sont des démonstrations, par la seule raison, de l'existence et des attributs de Dieu.

250. La Psychologie de S. Anselme — ne relève pas du περὶ ψυχῆς d'Aristote que le S. Docteur n'avait pas sous les yeux. Aussi n'a-t-il nulle part exposé la théorie du composé humain ni donné sa formule précise. Mais, soit que son génie la pressente, soit qu'il s'inspire de S. Augustin, qui a sur ce point des vues tout aristotéliciennes (n. 191), il la donne équivalemment : « Homo est substantia animata sensibilis seu animal et ex necessitate rationalis [3] », dit-il, et l'âme et le corps sont si intimement unis qu'ils ne font qu'une seule personne. Conséquence : l'âme est tout entière dans toutes et dans chacune des parties du corps ; la preuve, c'est que l'âme sent par tout le corps : « Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis [4] ».

Mais cette âme, d'où vient-elle, et quelle est sa destinée ? — S. Anselme enseigne qu'elle a été créée par Dieu et à l'image de Dieu : « ad imaginem Dei creata est [5] ». Il est vrai que, dans certains passages [6], il semble bien, à l'exemple de plusieurs Pères, incliner vers un certain traducianisme. Mais ailleurs il enseigne, comme plus tard S. Thomas, que l'âme n'apparaît qu'après l'organisation du fœtus [7] : ce qui semble

1. *De Veritate*, 10. — 2. *Proslog.*, 1. — 3. *Dial. de Grammatico*, 3. — 4. *Prosl.*, 13. — 5. *Medit.*, I. — 6. *De Concept. virg.*, 23. — 7. *De Concep. virg.*, 7.

exiger la création immédiate et individuelle des âmes. Disons que sur ce point nous n'avons pas la pensée dernière du Docteur du Bec, qui mourut précisément au moment où il mettait la main à un traité sur l'*Origine* de l'âme. — Nous ne trouvons pas la même hésitation sur la question de sa *destinée*. L'âme est faite pour connaître et aimer Dieu ; mais Dieu existe toujours ; l'âme non plus ne cessera jamais d'exister [1].

Pour atteindre sa destinée, l'homme possède la liberté. — Qu'est-ce que la liberté ? S. Anselme a essayé de la définir dans son traité *De libero arbitrio*. Il y en a, dit-il, qui prétendent que c'est « la puissance de pécher ou de ne pas pécher [2] ». Dans ce cas, reprend le Docteur du Bec, ni Dieu, ni les anges n'ont la liberté, eux qui sont incapables de pécher. Non, la liberté nous a été donnée pour vouloir ce qu'on doit, il faut donc la définir : « le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté [3] », et, ce pouvoir, nous l'avons : « qui pourrait vouloir malgré soi? ce serait vouloir et ne vouloir pas [4] ». Voilà la définition de la liberté morale : et c'est à cette notion que se tient S. Anselme. Un degré de plus dans l'analyse, et il nous donnait l'acte spécificateur de la liberté psychologique, qui est l'élection : « Souvent, on appelle libre, dit-il, celui qui peut parler ou se taire à son choix [5]. » Mais il ne s'arrête pas à cette signification vulgaire, qui contient pourtant le véritable caractère du libre arbitre.

D'autres problèmes l'attiraient. D'abord celui des défaillances de la volonté ou du péché. D'après S. Anselme, il ne faut pas chercher d'autre cause d'une décision coupable, sinon que la volonté a pu la prendre [6] : de plus, en péchant la volonté ne produit pas un être : le péché est un néant, le mal moral n'est pas quelque chose de positif, mais une privation [7]. — Puis voici un autre problème : la conciliation de la liberté avec la prescience divine. Mais, reprend S. Anselme, le mot de prescience est impropre, car « toutes les choses sont continuellement présentes à Dieu [8] ». D'autre part, la connaissance ne change pas la nature des choses : libres ou nécessaires, futures pour nous, présentes pour Dieu, il les connaît telles qu'elles sont [9].

1. *Monol.*, 70 et *Prosl.*, 25. — 2. *De Libero Arbitrio*, 1. — 3. *Ibid.*, 3. — 4. *Ibid.*, 5. — 5. *De Concordia*, I, 6. — 6. *De Casu diaboli*, 27. — 7. *Ibid.*, n. 19. — 8. *Ibid.*, n. 21. — 9. *De Concordia*, I, 3.

251. La Théodicée de S. Anselme — nous fait connaître Dieu et ses rapports avec le monde. — Dieu existe : le Docteur du Bec en donne deux preuves, l'une tirée du bien qui se trouve dans le monde, et dérive donc d'un être bon par excellence [1], l'autre tirée des divers degrés d'être ; il faut à la tête de cette hiérarchie une nature supérieure, qui ne soit inférieure à aucune [2]. La première de ces preuves se ramène à celle de la contingence des êtres, mais au lieu de partir de l'idée d'être, elle part de l'idée de bien et ainsi s'adresse à l'âme tout entière : en ce sens elle est propre à S. Anselme qui aime les considérations d'ordre moral. La seconde était neuve alors et originale : elle sera reprise par S. Thomas. — Ces deux preuves supposent que les êtres de ce monde dépendent de Dieu, mais comment ? Par suite de la création. Dieu est par soi ; les autres êtres ne viennent ni d'une matière éternelle, ni de la conception du bien, ni du néant. Donc elles sont produites de toutes pièces par l'Etre qui est par soi [3]. — Mais précisément parce qu'elles sont faites de rien, elles ne subsisteraient pas sans l'intervention continue du Créateur. Dieu ne pourrait cesser de nous produire, sans que nous cessions d'exister [4]. Ce n'est donc pas « un Dieu qui crée le monde et s'en va [5] ».

Ainsi Dieu est l'Etre par soi, et il est créateur : deux principes qui vont servir à connaître ce qu'est Dieu en lui-même. S'il est par soi, il faut conclure que son existence est identique à son essence, qu'il existe nécessairement, qu'il est simple dans sa nature, qu'il est immuable dans sa perfection [6]. — Et s'il est créateur, comme on ne donne que ce qu'on a, il faut qu'il ait toutes les perfections qu'il a données, tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne pas avoir [7]. Il faut encore qu'il soit partout, car où il ne serait pas, il n'y aurait rien, pas même d'espace vide, puisque, d'après S. Anselme, le vide est quelque chose [8]. Il faut, enfin, qu'il soit dans tous les temps, car aucun ne peut être avant lui, aucun ne sera après lui ; mais il n'est contenu dans aucun : sa vie sans commencement et sans fin est supérieure à tous les temps, et possédée tout entière à la fois ; Dieu est éternel [9].

S. Anselme a-t-il ajouté à S. Augustin ? — Il ne le semble

1. *Monol.*, 1.— 2. *Ibid.*, 4. — 3. *Ibid.*, 7, 8, 11. — 4. *Ibid.*, 13, 23. — 5. **Domet de Vorges**, *ouv. cité*, p. 247. — 6. *Monol.*, 17-25. — 7. *Monol.*, 15 et *Prosl.*, 4. — 8. *Monol.*, 20. — 9. *Monol.*, passim, 20-28.

guère : depuis longtemps déjà la **Théodicée chrétienne** peut être considérée comme une **science faite**. On pourra la préciser, voir, par ex., un Acte pur dans le Bien absolu : on n'en changera pas les grandes lignes.

252. L'argument de S. Anselme, — pour démontrer l'existence de Dieu, — mérite une attention particulière : discuté et discutable, il a fait la réputation de son auteur[1].

En voici l'énoncé : « Nous croyons, Seigneur, que vous êtes un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand. Or ce qui est si grand qu'on ne peut rien se représenter de plus grand ne peut exister seulement dans l'intelligence, car, s'il existe seulement dans l'intelligence, on peut se représenter quelque chose qui existerait dans l'intelligence et en réalité, ce qui est plus grand... Il existe donc sans aucun doute quelque chose tel qu'on ne peut rien se représenter de plus grand et ce quelque chose existe dans l'intelligence et dans la réalité[2]. » — L'opposition ne se fit pas attendre, et voici la critique mentionnée plus haut (n. 247) qu'en fit Gaunilon dans sa *Défense de l'insensé* : de ce qu'on a une chose dans l'esprit, dit-il en substance, il ne s'ensuit nullement que la chose existe dans la réalité. Que de choses on peut avoir dans l'esprit qui sont fausses et chimériques ! Je puis penser qu'il en est ainsi de Dieu, jusqu'à ce qu'on m'ait donné une preuve incontestable qu'Il existe aussi dans la réalité[3]. — Nous l'avons dit, S. Anselme répliqua par son *Liber apologeticus pro insipiente*, et son argument, admis au XII^e^ siècle par Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor, au XIV^e^ par Raymond de Sébonde et au XVI^e^ par Vasquez, a été diversement amendé après Duns Scot par Descartes et Leibniz. Mais le colorer, c'est avouer sa faiblesse : les scolastiques en général l'ont rejeté en souscrivant à cette remarque de S. Thomas : « A supposer que chacun comprenne la signification de ce mot Dieu, à savoir qu'il est l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, il ne s'ensuit pas que l'on puisse comprendre que la chose signifiée par ce nom existe en réalité, mais seulement qu'elle existe dans la conception de l'intellect. Et l'on peut en inférer que Dieu existe en réalité, à moins qu'il ne soit présupposé qu'il y a dans la réalité un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand : ce que n'accordent pas ceux qui nient l'existence de Dieu[4]. » Ce serait un passage illégitime de l'ordre idéal à l'ordre réel, de l'existence pensée à l'existence réelle. « Dans l'ordre de l'existence réelle, dit le D^r^ Gutberlet, la moindre chose qui existe est certainement supérieure à la plus grande qui n'existe pas. Mais, dans l'ordre de la pensée, il est faux que l'être qui existe en réalité ait une perfection plus achevée que le même être qui

1. Cf. **P. Ragey**, *Domet de Vorges et l'Argument de S. Anselme*. — 2. *Prosl.*, 2. — 3. *Pro Insipiente*, 2, 3, 4, 5. — 4. **S. Thomas**, *Sum. theol.*, p. I, q. 2, a. 1, ad 2 ; — *Quæst. disp. De Veritate*, q. 10, a. 12.

est simplement conçu. » Nous souscrivons entièrement à ces critiques : pour convaincre un athée, l'argument n'est pas efficace.

253. Importance philosophique de S. ANSELME. — Malgré le retentissement qu'il a eu dans la suite des siècles, ce n'est donc pas ce fameux argument qui fait le **mérite** de S. Anselme. Ce n'est pas davantage sa preuve de l'existence de Dieu par l'idée de bien, ni quelques autres idées originales comme sa définition de la vérité, de la liberté, etc...

Sa gloire est ailleurs, dans l'**orientation** qu'il a donnée à la philosophie de son temps, et les larges horizons qu'il a ouverts à la pensée. Nourri de S. Augustin, comme lui emporté par la grandeur de son génie en de belles envolées métaphysiques, il a ramené la philosophie de son temps du terre à terre de la logique formelle sur les **hauteurs de la vérité transcendantale**. Mais à l'intuition de S. Augustin, il préfère la **rigueur du raisonnement**, et il en a appliqué la puissance déjà réglée à l'ensemble des doctrines métaphysiques et morales, marquant à ses successeurs un but digne de leurs efforts. Aussi, ne voir en lui qu'**un réaliste** adversaire de Roscelin, c'est diminuer cette grande figure. Point de jonction entre S. Isidore et S. Thomas, S. Anselme est un **initiateur**, le *premier* des scolastiques et un grand philosophe, à qui le Moyen Age a donné le nom de **Docteur magnifique**. En inaugurant l'explication par la raison des vérités connexes au dogme, il prépara la **distinction de la philosophie et de la théologie**. Il nous a donné déjà une **synthèse philosophique** assez complète : moins affairé, il eût laissé à la postérité des ouvrages d'une autre portée : ceux qui nous restent suffisent à sa gloire.

V. — SYSTÈMES INDÉPENDANTS.

254. Ecole mystique : Hugues et Richard de Saint-Victor [1].— Poursuivi par les satires d'Abélard, Guillaume de Champeaux s'était retiré dans un petit monastère, situé près de Paris, et dépendant probablement de la célèbre abbaye de Saint-Victor de Marseille. Son enseignement y donna de l'impulsion aux études, et l'école mystique de Saint-Victor devint une des plus célèbres du Moyen Age. — Ses principaux représentants sont Hugues et Richard de Saint-Victor : Hugues, né en Saxe, eut la direction de l'école de 1125 à 1141, Richard, écossais d'origine,

1. Cf. **Hauréau**, *Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 1886 ; — **Mignon**, *Les Origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 1895 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 101-104.

son disciple et son successeur, mourut vers 1173. Tous les deux composèrent un grand nombre d'ouvrages dogmatiques, philosophiques et surtout mystiques. — Mais le mysticisme avait eu des précurseurs, comme les Rupert († 1135), Odon de Cluny, Odon de Tournai, et parmi ses représentants il ne faut pas oublier S. Bernard († 1153), l'ami de Richard, le *doctor mellifluus* et le véritable fondateur du mysticisme scientifique.

Le *mysticisme* est la communication directe de l'âme et de Dieu par la contemplation et par l'amour.

1° D'après Hugues, il y a dans l'homme, outre les sens et l'imagination, trois facultés supérieures : la raison qui perçoit par l'abstraction les essences des choses matérielles, l'entendement qui atteint directement les choses invisibles et spirituelles, et l'intelligence qui connaît Dieu immédiatement. Or ces trois facultés ne peuvent connaître certaines vérités très élevées, même de l'ordre naturel, que par la grâce de Dieu ; cette grâce est donnée aux âmes pures. Aidés de ce secours, les mystiques parviennent à des connaissances bien supérieures à toutes les données de la raison, et jusqu'à la contemplation de la lumière divine elle-même : « usque ad summæ claritatis contemplationem ».

2° Renchérissant encore sur son maître, et dans le même ordre d'idées, Richard [1] déclare que la raison, livrée à elle-même, n'est qu'erreur et ignorance, et la philosophie une superfétation ; puis, impressionné par les controverses réalistes, il écrit, en songeant sans doute à Roscelin, Bérenger et Abélard : « Multi qui prius fabricabant in officinâ Aristotelis... discunt cudere in officinâ Salvatoris [2]. » Mais ceci ne l'empêche pas d'avoir confiance dans la raison, qui s'appuie sur la foi, et il veut que la première travaille sans cesse à éclairer les données de l'autre [3]. — Moins réservé, le successeur de Richard, Gautier de Saint-Victor, appellera la dialectique l'art du diable, et vers 1179 rangera Abélard, Gilbert de la Porrée, P. Lombard et Pierre de Poitiers parmi les quatre labyrinthes de France « inter quatuor labyrinthos Franciæ ».

Bien **distinct du mysticisme panthéiste**, qui n'opère l'union de l'âme avec Dieu qu'en les identifiant dans une même substance, le mysticisme de S. Victor n'est pas **non plus le mysticisme philosophique et hétérodoxe** qui prétend à la

1. **Patr. lat.**, t. CXCVI. — 2. *Ibid.*, col. 81, *De gratia Contemplationis* (Benjamin major), L. II, c. II. — 3. *Ibid.*, col. 892, *De Trinitate*, L. I., c. III.

vision directe de Dieu par le seul jeu de nos facultés naturelles. C'est le **mysticisme chrétien et orthodoxe**, le seul conséquent, parce qu'il rapporte à une intervention surnaturelle ses intuitions et ses procédés d'union à Dieu. Le défaut de ce mysticisme ne fut donc pas, comme on l'a dit[1], le libre examen ; il faut le placer d'une part dans ce **mépris** un peu hautain **de la philosophie et de la science** qui confine au fidéisme, et d'autre part dans le **danger** d'attribuer à l'intelligence **une intuition directe** des choses invisibles, et même de la vérité divine, au risque de tomber dans l'ontologisme.

255. Ecole éclectique. — Parmi les philosophes de cette époque qui suivent une direction indépendante, il faut nommer dans l'ordre chronologique Guillaume de Conches († 1154), précepteur de Henri Plantagenet, — un théologien, Pierre Lombard, mort, évêque de Paris, en 1160, — un critique, Jean de Salisbury, le familier de Thomas Becket, mort, évêque de Chartres, en 1180 — et Alain de Lille, qui vécut de 1128 à 1202.

Guillaume de Conches, élève des Chartrains, fut d'abord partisan du réalisme. Il l'abandonna pour l'étude des sciences. Aussi est-il pour cette phase de la scolastique ce que Gerbert fut pour la première, le principal représentant de la **philosophie scientifique**. C'est ainsi qu'en cosmologie, il renouvelle l'ancienne hypothèse des atomes, et enseigne que tous les corps, y compris le corps humain, sont composés de particules simples et indivisibles. Sa psychologie contient plusieurs essais psycho-physiologiques sur les activités organiques, qui rappellent la psychologie d'Aristote. Mais ces aperçus scientifiques ne sont pas personnels à Guillaume, il les tient des Arabes par l'intermédiaire de Constantin l'Africain, et par eux d'Hippocrate et de Galien.

Pierre Lombard[2] est **le plus célèbre des summistes** ou sententiaires de cette époque : de là son nom de *Magister sententiarum*. En général, les *Summæ* ou *Libri sententiarum* sont des résumés encyclopédiques de la dogmatique chrétienne, imités du *Sic et non* d'Abélard, dont ils reproduisent et perfectionnent la méthode triadique (n. 247). Il en parut plusieurs au XII^e^ siècle, notamment celui de Gandulphe, vers 1160, de Pierre de Poitiers vers 1175, et celui de Hugues de

1. **Weber**, *Histoire de la philos. européenne*, 6^e^ éd., 1899, p. 277. — 2. Cf. **Protois**, *Pierre Lombard*, 1881 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 121.

S. Victor, qui est remarquable. Celui de P. Lombard, divisé en quatre livres, était appelé à un succès immense ; il sera commenté dans tout le Moyen Age, plus de 160 fois en Angleterre, et davantage en France. Attaqué d'abord comme hérétique, accusé aussi d'avoir abusé de la dialectique, P. Lombard triompha de ses adversaires et montra qu'il n'avait été que sagement éclectique. A ce titre, et parce qu'il contient des considérations rationnelles sur l'existence et les attributs de Dieu, la création, la nature et les facultés de l'homme, le *Livre des Sentences* méritait d'être signalé dans cette Histoire.

Jean de Salisbury est l'**historien critique** du mouvement littéraire de son siècle. Ses deux traités, le *Policraticus* et le *Metalogicus* sont très précieux pour l'histoire des idées : écrits dans un style élégant et concis, ils font de leur auteur un humaniste et le **premier historien de la philosophie** du Moyen Age. Mais l'anarchie des idées qu'il analyse lui inspire une grande prudence à l'égard des systèmes : il examine et critique, il sait douter et opine avec réserve, mais couvre de ridicule les subtilités et les arguties de certain scolastique qui dissimule la pauvreté des idées sous l'abondance des mots : « nam qui verbosior est, videtur doctior [1] »... — Notons que son *Polycraticus* est le premier essai d'une **Philosophie de l'Etat**.

Alain de Lille [2] est le *docteur universel* : il recueille en les conciliant les théories accumulées pendant le siècle qui se termine. Théologien, il compose en cinq livres sous le nom de *Ars catholicæ fidei* une somme de théologie plus complète et plus scientifique que celle de P. Lombard. Philosophe, il garde la même **tendance synthétique et éclectique** ; il emprunte à Aristote, par l'intermédiaire de Boëce, ses notions d'ontologie ; à Platon, sa théorie de l'union accidentelle entre l'âme et le corps ; à Pythagore, sa théorie du nombre, principe de l'unité du monde et des êtres ; à Abélard, sa méthode déductive et un peu rationaliste ; à S. Anselme, enfin, son **réalisme modéré**, donnant ainsi au problème des Universaux sa vraie solution. Déjà Gilbert de la Porrée avait bien étudié l'universel *ante rem*, c.-à-d. dans l'idée divine : l'auteur du *De intellectibus* semble avoir pour la première fois élucidé l'universel *post rem*,

1. *Polycrat.*, L. VII, c. XII ; — Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 105-106 ; — **Demimuid**, *Jean de Salisbury*, 1873. — 2. Cf. *Dict. d'hist. eccl.*, t. I, col. 1299-1304.

c.-à-d. dans le concept, grâce à ses vues aristotéliciennes sur l'abstraction. Pourtant, chez Alain, en général, c'est le platonisme qui domine encore : seulement une citation — c'est la première — du livre *De causis* atteste l'introduction en Occident de la littérature arabe et des livres d'Aristote ; une seconde période se prépare.

256. Conclusion : enfantement progressif de la scolastique[1], — tel est le résumé de la première phase de son histoire.

Le **défaut de systématisation** y est manifeste ; Aristote règne sans rival dans la Dialectique et là, du moins, l'unité de pensée est assez facile, mais, dès que les scolastiques veulent en sortir pour entrer sur le terrain de la métaphysique, ils se trouvent ou abandonnés à leurs propres conceptions, ou attirés par des systèmes hétéroclites et quelque peu contradictoires. De là une philosophie qui pendant longtemps ressemble à un **mariage bizarre** d'idées platonico-augustiniennes et aristotéliciennes, de théories pythagoriciennes, épicuriennes, stoïciennes et même arabes. C'est ainsi, par ex., qu'en Cosmologie, on regarde avec les stoïciens la nature comme un être propre et autonome, et qu'avec Aristote on proclame l'individualité des substances de l'univers. La Psychologie défend en même temps la spiritualité de l'âme et son origine d'après le traducianisme, l'union accidentelle avec le corps dont elle est « l'entéléchie »...C'est en résumé une philosophie **fragmentaire**, toute d'**emprunt** et sans originalité, souvent **indécise** et **flottante**.

Peu à peu cependant et par le choc des idées, la pensée progresse, organise ses conceptions et tend à l'unité. La querelle des universaux en est la preuve bien significative : elle se termine à la fin du XII^e^ siècle par l'**adoption du réalisme modéré** dont l'école éclectique marque ainsi l'avènement définitif par la bouche d'un de ses principaux représentants : « In scrutinio universalium, Aristotelem dogmatis hujus principem profitemur[2]. » Reste à faire sur le terrain métaphysique le perfectionnement accompli dans la théorie des idées : la synthèse de S. Anselme était un jalon dans cette voie, le XIII^e^ siècle nous donnera la synthèse définitive.

1. Cf. **M. de Wulf**, I, n. 25. — 2. **Salisbury**, *Metal.*, L. II, c. XX.

IIe PHASE

Apogée de la Scolastique.

257. Le XIIIe siècle : caractères et division.— Le XIIIe siècle est, sans contredit, un des plus grands de l'histoire : c'est le siècle de S. Louis et de S. Thomas ; il « vit naître la cathédrale de Cologne et la Somme de théologie, la Divine comédie et la Sainte Chapelle, et tant d'autres créations [1] » admirables, qui le rendent digne de figurer à côté des siècles de Périclès et d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV. Saluons en lui l'apogée de la philosophie scolastique.

Nous y trouverons tous les *caractères* qui distinguent les grandes époques : l'individualité des philosophes, l'étude favorite des hauts problèmes métaphysiques, l'intégralité d'une synthèse doctrinale, la perfection de la forme et du langage. En vérité, ce siècle, comme la période socratique, est un siècle d'individualités puissantes : les grands scolastiques sont des penseurs originaux qui, tout en s'accordant dans les lignes fondamentales du système scolastique, savent y imprimer chacun le cachet de leur propre personnalité. Parmi eux, nous trouvons de profonds métaphysiciens comme S. Thomas et Scot, des savants comme Albert le Grand et Roger Bacon, des mystiques comme S. Bonaventure, des logiciens comme Raym. Lulle. Et, généralement, ils écrivent dans cette « langue nette, fière et pleine d'énergie [2] » dont la clarté et la précision se reflèteront dans notre langue nationale.

Un nom domine ce siècle et en est le centre, c'est celui de S. Thomas, dont la philosophie est la formule la plus puissante de la scolastique. Tous les autres philosophes de cette époque se groupent autour du Docteur Angélique, dans la première ou la seconde moitié du siècle, d'après le moment de leur influence et suivant qu'ils ont préparé ou subi celle de S. Thomas. Nous parlerons donc, en suivant l'ordre chronologique : 1° des *initiateurs* du XIIIe siècle ; 2° des *prédécesseurs immédiats* de S. Thomas ; 3° de *S. Thomas* et de sa synthèse doctrinale ; 4° de ses *contemporains* ; 5° enfin des *derniers scolastiques* du grand siècle.

1. **Bareille**, *Hist. de S. Thomas d'Aquin*, p. 1. — 2. **Hauréau**, art. *Scolastique*, dans le *Dict. des Scienc. phil.* ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 141-155.

§ I. — LES INITIATEURS AU XIII[e] SIÈCLE.

258. Le milieu historique et littéraire.— C'est la gloire du XII[e] siècle d'avoir préparé le XIII[e]. Grâce à cette série ininterrompue de philosophes, à ces systèmes variés et à ces nombreuses écoles qui remplissent la phase précédente, il règne au début de celle-ci une très grande fermentation intellectuelle. Des influences de plus d'un genre vont l'augmenter encore.

Une des premières est l'échange continuel qui s'établit entre l'Orient et l'Occident, grâce aux Croisades, d'abord, et, bientôt, au contact permanent des Grecs et des Latins, après la fondation de l'empire latin de Constantinople (1204). — Une autre influence de même genre et non moins puissante est l'introduction dans la chrétienté des livres de science arabo-juive, après la terrible persécution des Almohades qui, vers la fin du XII[e] siècle, obligea les philosophes d'Espagne à se réfugier en France et en Italie. — Mais, il faut signaler encore, à l'intérieur de l'empire chrétien, le développement du commerce, de l'industrie, des arts et des sciences, le goût pour les études médicales et juridiques dans les écoles de Salerne et de Bologne, la création des langues vulgaires et les premiers essais de littérature nationale, enfin l'invention du papier qui fit à cette époque une révolution semblable à celle que fera l'imprimerie au XV[e] siècle.

Des événements d'une haute importance allaient canaliser ou accélérer ce mouvement dans le premier quart du siècle : 1° l'érection des *Universités* ; 2° la création des *Ordres* religieux ; 3° les *Traductions* et 4° les œuvres de *Science*.

I. — LES UNIVERSITÉS [1].

259. L'érection des Universités. — C'est en 1200 que Philippe-Auguste réunit en Université les diverses écoles de Paris, mais les statuts n'en furent rédigés qu'en 1215. D'autres Universités furent établies, celle de Toulouse en 1233, de Montpellier en 1289..., une vingtaine dans toute la France. — L'Espagne possédait déjà celle de Palencia, 1212-1214 ; Salamanque suit en 1243, Séville en 1254, etc. — En Angleterre, l'Université d'Oxford reçoit ses provisions en 1258, celle de Cambridge en 1257 et, dès lors, diminue « le pèlerinage scientifique » des Anglais à Paris, qui avait commencé au milieu du XII[e] siècle. — L'Université de Bologne en Italie est ancienne : celle de Padoue date de 1222. — Mais celles d'Allemagne surgissent au XIV[e] siècle ; — celle de Louvain en Belgique ne sera fondée qu'en 1425.

L'Université de Paris servit de modèle à toutes les autres : vraie république des lettres, établie dans le quartier latin, com-

1. Cf. **Abbé Féret**, *La Faculté de Théologie de Paris*, 1894-1897, t. I à IV.

posée des maîtres et élèves et aussi des libraires et autres suppôts. Placés d'abord sous la juridiction du Chancelier de la Cathédrale, les élèves, dans le courant du XIII^e siècle, se groupent en nations (Gaulois, Normands, Anglais) et choisissent un recteur : celui-ci finit par supplanter le Chancelier et régit toute l'Université.

Il n'y eut à l'origine dans l'Université de Paris que la faculté de théologie et la faculté ou maîtrise ès Arts (philosophie) : on ne tarde pas à y ajouter les facultés de médecine et de droit ou décret. Mais la maîtrise ès Arts reste une préparation aux grades des autres facultés et conserve une importance considérable. On ne parvenait au grade de maître ès Arts que par le baccalauréat ou soutenance publique de thèses, et, deux ou trois ans après, la licence. Après quoi avait lieu la première leçon magistrale (incipere in artibus) et dès lors les « magistri » étaient constitués professeurs. Le professeur lisait (legere, de là le nom de *lecteur*) un texte qu'il prenait pour base de ses explications. A partir de 1255, on lisait successivement, dans la faculté des Arts, la plupart des *livres* d'Aristote, puis l'*Isagoge* de Porphyre, le livre des *Topiques* de Boëce, celui des *six principes* de Gilbert de la Porrée, le traité de l'*Accentuation* de Priscien (VI^e s.)... — Après la leçon ou le commentaire venait la *Dispute*, qui était *ordinaire*, *générale* de *quolibet*, ou *magistrale*[1]. On ne saurait dire l'intensité de vie intellectuelle qu'entretient et développe l'Université dès son origine.

II. — LES ORDRES RELIGIEUX.

260. Création des Ordres Mendiants. — Les Ordres religieux sont avec les Universités l'asile des lettres et des sciences. Or deux ordres nouveaux venaient d'être fondés, l'un par S. François d'Assise, en 1214, et l'autre par S. Dominique, en 1217 : imposant l'étude à leurs membres, ils visèrent au droit d'ouvrir des écoles dans les Universités. A Paris, pendant le premier quart du siècle, les séculiers y sont les seuls professeurs : mais, en 1229, à la suite d'une grève générale des Maîtres, les Dominicains obtiennent la « licence » d'inaugurer une école de théologie que dirige ROLAND DE CRÉMONE. Ils en ouvrent une seconde vers 1231, époque à laquelle les Franciscains deviennent aussi titulaires d'une chaire où enseigne le célèbre Alexandre de Halès[2].

Dès lors, augmente encore l'intensité de la vie philosophique et germent les vocations scientifiques. D'une part, en effet, une rivalité s'élève entre les séculiers qui contestaient aux Ordres mendiants le droit d'occuper plus d'une chaire et les réguliers qui prétendent à la gloire de défendre la science catholique : ceux-ci obtiennent des papes la consécration des droits acquis et même l'exil des principaux meneurs, à la tête desquels est l'auteur du *De Periculis novissimorum temporum*, GUILLAUME DE SAINT-AMOUR († 1272). D'autre part, les Dominicains et les Franciscains

1. **P. Glorieux**, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 1925. — 2. Cf. *Revue Thomiste*, 1896, p. 133 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 150.

se prennent d'une noble émulation pour la science : leur exemple stimule les autres ordres religieux qui se mêlent bientôt aux disputes scolastiques, briguent l'honneur d'enseigner à leur tour et en obtiennent la licence, comme les Cisterciens en 1256, les Ermites de S. Augustin en 1287 et les Carmes en 1295.

Au reste, pour donner une idée de l'apport considérable fourni à la Scolastique par les deux Ordres mendiants, il suffit de dire que de leur sein sortirent ses plus illustres représentants, les meilleurs traités de Philosophie et de Théologie, des systèmes enfin qui se perpétueront dans les âges suivants. 1° Les Dominicains représentent le péripatétisme franc dont les théories, revisées par la foi et sans être un pur décalque de la pensée d'Aristote, s'harmonisent entre elles sans aucun effort : Albert le Grand ébauche ce système, S. Thomas le complète et le parfait, il commence à prédominer à la fin du XIII^e siècle : il y a quelques dissidents, comme Eckart ou des Albertistes néo-platoniciens. 2° Les Franciscains tiennent davantage à l'ancienne philosophie, à un certain péripatétisme nuancé d'idées augustiniennes. C'est la direction première et générale de l'ordre franciscain avec Alexandre de Halès, jusqu'à Richard de Middleton ; — direction accompagnée d'ailleurs ou suivie de plusieurs autres tendances secondaires, comme la direction mystique de S. Bonaventure, métaphysique et aristotélicienne de Scot, naturaliste de Roger Bacon et dialectique de Raymond Lulle.

III. — LES PHILOLOGUES ET LES TRADUCTEURS.

261. Les nouvelles traductions latines [1]. — C'est sur ce terrain si bien préparé des Ordres religieux et des Universités que, pour surcroît de vie, tombent comme des semences fécondes les nouvelles traductions latines. Elles sont de deux sortes : les arabo-latines et les gréco-latines.

Les premières, ayant pour objet les versions arabes des auteurs grecs, précèdent de quelques années les traductions gréco-latines et sont en plus grand nombre. Seulement, la pensée grecque n'arrivait par cet intermédiaire aux Occidentaux qu'après avoir subi les travestissements successifs du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en hébreu ou de l'arabe en latin. Les traductions gréco-latines sont faites directement sur le grec et nous livrent plus sûrement la pensée des philosophes anciens : ce sont les plus parfaites, quoiqu'à l'origine les moins nombreuses. — Aussi les scolastiques les préfèrent-ils et S. Thomas nous avertit qu'il s'interdit les traductions faites directement sur l'arabe. Il ne fallut s'en servir et, sans le même inconvénient, que pour étudier les œuvres d'Al-Kendi, d'Al-Farabi, d'Avicenne, d'Al-Gazel et du juif Avicebron, comme aussi celles d'Averroès dont les écrits sont tous traduits et connus à Paris au milieu du XIII^e siècle,

1. Cf. **Forget**, *Les Philosophes arabes, la philosophie scolastique* (Congrès international scient. de 1894) ; — **Clerval**, *Herman le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes* (Congrès int. 1891) ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 144.

à l'exception de ses *Commentaires sur l'Organon* et de son traité *Destructio destructionis*[1].

262. Principaux traducteurs : arabisants et hellénistes. — Commencées au XI^e s. par les moines du Mont-Cassin, continuées par des voyageurs isolés comme ADÉLARD de Bath, HERMAN le Dalmate et ROBERT DE RÉTINES, les traductions *arabo-latines* eurent ensuite deux centres principaux : dès le XII^e siècle, la ville de *Tolède* où l'archevêque Raymond († 1151) entretient un collège de traducteurs (en première ligne DOMINIQUE GUNDISALVI dont l'influence fut considérable, puis JEAN D'ESPAGNE et GÉRARD DE CRÉMONE † 1187) et, dans la première moitié du XIII^e siècle, la cour de Frédéric II (1198-1250), roi de *Naples-Sicile*, où travaillent MICHEL SCOT (1190-1236) et plusieurs autres. Grâce à ces deux foyers littéraires, on posséda dès le milieu du XII^e siècle les ouvrages de sciences de Ptolémée et de Galien et dans les premières décades du XIII^e les œuvres arabo-juives, celles d'Aristote avec plusieurs ouvrages pseudonymes. Citons aussi HERMAN l'Allemand en Espagne, et il y eut des traducteurs inconnus.

Les traductions *gréco-latines* sont l'œuvre de savants isolés, italiens, anglais ou français, qui dès le XII^e siècle, mais surtout après la prise de Constantinople, en 1204, parcoururent la Grèce et l'Orient. Après JACQUES DE VENISE, qui en 1128 donne une traduction de l'*Organon* d'Aristote, il faut nommer ROBERT GROSSE-TÊTE et GUILLAUME DE MOERBÈKE.

Robert Grosse-Tête (1175-1253)[2], qui devint évêque de Lincoln, est un des premiers à signaler l'avantage des traductions faites directement sur le grec et, lui-même, traduit un grand nombre d'auteurs grecs. Le second (1215-1286) est le plus célèbre hébraïsant de l'école dominicaine : il travailla pour S. Thomas et mourut archevêque de Corinthe : ses traductions comprennent toute l'œuvre d'Aristote et le livre *De causis*. — Citons encore HENRI DE BRABANT, BARTHÉLEMY DE MESSINE, THOMAS DE CANTIMPRÉ († 1270), qui font des traductions fragmentaires, et d'autres auteurs inconnus à qui on doit sans doute le *Phédon* et le *Ménon* de Platon et les *Hypotyposes* de Sextus l'empirique.

263. L'influence de ces nouvelles traductions sur la scolastique[3], — qui n'est pas à nier, fut diverse.

1° En ce qui concerne la philosophie *arabo-juive*, cette influence ne fut qu'indirecte et négative : car, en dehors d'une tendance psycho-physiologique, les juifs et les arabes léguaient aux Occidentaux quelques idées néoplatoniciennes et le pseudo-péripatétisme d'Avicenne et d'Averroès. Or c'est à les combattre que les grands scolastiques donnent leurs soins : à leurs yeux, l'averroïsme est l'erreur qu'il faut déraciner ; si certaines

1. Cf. **Forget**, *ouv. cité*,— 2. **Stevenson**. *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*, 1899. — 3. Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 145.

théories d'Avicebron, de Maimonide et du *livre* néoplatonicien *De causis* sont assimilées, ce n'est qu'après correction.

2° Quant aux grands traités *aristotéliciens*, ils ont, au contraire, incontestablement attiré l'attention des scolastiques sur des problèmes nouveaux et fécondé leurs controverses en leur fournissant, avec une méthode scientifique, tout un programme de philosophie. Il est vrai qu'au début, un concile de Paris en 1210 et le légat du pape en 1215 interdirent la Physique et la Métaphysique d'Aristote avec les commentaires d'Averroès, les *Quaternuli* de David de Dinant et les œuvres d'Amaury de Bènes. C'est qu'alors Aristote se présentait dans des traductions arabes et sous le manteau averroïste. Dès qu'après 1220 sont connues les traductions gréco-latines, ces prohibitions parurent sans objet, et en 1231, Grégoire IX ordonna de corriger les livres prohibés « ne utile per inutile vitietur ». Leur révision n'eut pas lieu, mais on continua de les lire secrètement : ce n'est qu'en 1255 que les œuvres d'Aristote font partie de l'enseignement public de l'Université, et ceci prouve qu'il ne faut pas exagérer l'influence du Stagirite.

IV. — SAVANTS ET VULGARISATEURS.

264. Les naturalistes : Arnaud de Villeneuve.—Il est à remarquer que les philologues déjà nommés traduisent, outre les ouvrages philosophiques, les œuvres de médecine et de sciences : tel Gérard de Crémone qui donne une version du *Canon* d'Avicenne, de la *methodus medendi* d'Albukasis et de l'*Almogaste* de Ptolémée ; tel Michel Scott qui commente beaucoup d'ouvrages d'alchimie et d'astrologie, acquiert la réputation de magicien et est mentionné sous ce titre dans la Divine Comédie : tel enfin Guillaume de Moerbeke qui traduit le *De Alimentis* de Galien et des *livres* d'Hippocrate.

Entre tous, un médecin catalan, Arnaud de Villeneuve (1240-1311) mérite un rang à part pour ses connaissances et ses découvertes dans les sciences naturelles : mais, plus physicien que philosophe, et faisant écho peut-être à la théorie de Roger Bacon (n. 287), il réprouve l'application de la philosophie à la théologie.

265. Un encyclopédiste et un polémiste — ont droit à une mention spéciale : l'un est Vincent de Beauvais, précepteur du fils de S. Louis, l'autre est Raymond Martin, né en Catalogne, tous les deux membres de l'ordre de S. Dominique.

Vincent de Beauvais[1] († 1264) est l'auteur du fameux

1. Cf. **Abbé Bourgeat**, *Etude sur Vincent de Beauvais*, 1857.

Speculum majus, espèce d'encyclopédie, où se trouvent résumées toutes les connaissances de l'époque. L'ouvrage est divisé en trois parties : le *speculum naturale*, traité des sciences théologiques, morales et philosophiques ; le *speculum doctrinale* où il est parlé de toutes les sciences et de tous les arts ; et le *speculum historiale* qui est une espèce d'histoire depuis le commencement du monde jusqu'à Innocent IV. Le miroir naturel a 32 livres et 3.718 chapitres ; les deux autres ont à peu près la même étendue. L'encyclopédiste dominicain qui s'était proposé de faciliter l'acquisition de la science aux hommes d'étude et principalement à ses frères en religion avait dans ce but, suivant les paroles de Possevin, lu et étudié assidûment « omnes omnium pene gentium libros ». — C'est l'homme le **plus érudit de son temps**. En même temps il avait acquis des connaissances relativement exactes et étendues dans toutes les sciences, qui lui ont valu d'être appelé le **Pline du Moyen Age** et ont permis à Humboldt de le placer avec Albert le Grand et Roger Bacon « parmi les hommes qui préparèrent l'époque de Colomb et de Gama ».

Raymond Martin († après 1286), que Marsile Ficin appelle « philosophus in arabico, magnus rabbinus in hebræo, et in lingua chaldaica multum doctus », est l'auteur du *Pugio Fidei*. Cet ouvrage, dont la thèse est polémico-religieuse, se divise en trois parties : la première est une introduction générale, la seconde est dirigée contre les Juifs, et la troisième contre le Coran. Or la première partie discute d'une manière remarquable, et avec des preuves presque exclusivement de raison, plusieurs grands problèmes de philosophie, comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'éternité du monde, la Providence divine et beaucoup d'autres. De ce point de vue, le *Pugio Fidei*, vers 1276, imite la *Somme contre les Gentils*.

§ II. — LES PRÉDÉCESSEURS IMMÉDIATS DE S. THOMAS.

Parmi ces prédécesseurs, ceux qui méritent vraiment le nom de philosophes sont, d'une part, dans l'école préthomiste, Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès et, d'autre part, Albert le Grand, maître de S. Thomas.

I. — GUILLAUME D'AUVERGNE ET ALEXANDRE DE HALÈS.

266. Historique. — Tous les deux, sans parler de Prépositi-

TINUS († 1209), de SIMON DE TOURNAI († 1219), de GUILLAUME D'AUXERRE († 1231) et autres théologiens-philosophes, comptent parmi les prédécesseurs de S. Thomas à l'Université de Paris[1].

Le premier, qui naquit à Aurillac, patrie de Gerbert, est aussi connu sous le nom de Guillaume de Paris dont il occupa le siège épiscopal de 1228 à 1249. On lui doit le *Magisterium Divinale*, ouvrage vraiment monumental comprenant sept traités, dont l'un, intitulé *De Anima*, est une psychologie et l'autre, *De Universo*, est une métaphysique. On cite vingt autres opuscules, par ex. le *De Immortalitate animæ* copié de Gundisalvi. — Alexandre de Halès, né au comté de Glocester, entre dans l'ordre de S. François vers 1231 et par son enseignement illustre la chaire franciscaine de l'Université : il mourut en 1245. Son principal ouvrage est encore une *Somme de Théologie*, retouchée par GUILLAUME DE MELITON, et dont une nouvelle édition est commencée.

267. Guillaume d'Auvergne — dans son plan de philosophie est en progrès sur la période précédente : il aborde presque toutes les questions psychologiques et métaphysiques et sa doctrine est, en général, conforme à celle des grands scolastiques qui le suivent. Toutefois,

1° Sa *méthode* n'est pas assez rigoureuse. Son style est simple et naturel, mais on y trouve rarement la forme syllogistique, les définitions précises et les divisions nettes. De là, sans doute, au milieu d'une érudition considérable, une certaine obscurité dans plusieurs points de doctrine.

2° En voici des exemples en *psychologie* : — a) Point de *distinction* réelle entre l'âme et ses facultés : Guillaume tient pour leur identité absolue ou le simplicisme de S. Augustin. — b) L'*union de l'âme* et du corps est donnée comme naturelle et l'âme est définie d'après Aristote « perfectio corporis humani[2] » : ceci ne l'empêche pas de comparer après Platon cette union à celle du joueur de harpe avec son instrument. — c) La théorie des *universaux* présente la même incertitude. Voici qui semble platonicien : « Necesse est res intelligibiles ita se habere sicut de eis testificatur intellectus, sempiternas, communes ; sic igitur eas et esse et se habere necesse est[3] ». Mais ailleurs Guillaume d'Auvergne déclare que les types éternels de Platon ne sont admissibles qu'à la

1. **M. de Wulf**, I, n. 213 ; — **Noël Valois**, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, 1880. — 2. *De Anima*, c. I. — 3. *De Universo*, p. II, s. I, c. XIII.

condition de les placer dans le Verbe de Dieu [1]. — d) Enfin la question de l'origine des idées reçoit une solution qui est un compromis entre l'augustinisme et l'arabisme. Avec S. Augustin, Guillaume distingue, en effet, trois objets de nos connaissances : le monde, l'âme et les premiers principes. — L'intelligence connaît d'abord les substances individuelles du monde extérieur et, pour acquérir des idées générales, pas n'est besoin de l'intellect agent, car le « phantasma spiritualisé » ou l'espèce sensible, transformé en espèce intelligible, est un non-sens : l'intelligence puise en elle-même les formes intelligibles, à l'occasion des sensations. — Pour se connaître elle-même, l'âme n'a besoin que de l'évidence immédiate de la conscience. Guillaume en exagère la valeur, et veut que la conscience perçoive ainsi directement non seulement l'existence de l'âme, mais sa nature et ses propriétés, sa simplicité, sa spiritualité. — Restent les premiers principes, qui sont éternels et immuables : la considération du monde ne peut les engendrer, mais grâce à une illumination spéciale, l'intelligence les voit directement en Dieu.

3° Signalons en *métaphysique*, outre l'absence de matière première dans l'être spirituel, sa distinction entre l'essence et l'existence : il est, au XIII^e^ siècle, **un des premiers** à l'enseigner.

268. Alexandre de Halès [2] — veut être, pour le fond et la forme, rapproché de Guillaume d'Auvergne :

1° Sa *méthode*, pourtant, est bien différente : elle est meilleure et sera définitive. Aux raisons pour et contre du *Sic et non*, Alexandre ajoute dans ses *Resolutiones* une doctrine philosophique parfaitement coordonnée et parachève ainsi la méthode scolastique. De plus, il fait un usage constant de la forme syllogistique et donne l'exemple de divisions complètes et précises d'une question. Enfin, si, lui aussi, au lieu de la Bible, prend pour thème de ses commentaires le texte des Sentences, — un des sept abus dénoncés au pape par Roger Bacon, — il ne fait pas cependant de sa *Somme* un simple commentaire de P. Lombard et son exemple sera suivi.

2° Mais, en *psychologie*, Alexandre de Halès continue assez généralement son contemporain : même division augustinienne

1. *De Universo*, ibid., c. XVII.— 2. **De Martigné**, *ouv. cité*, c. II ; — **Vacant**, *Alex. de Halès* dans le *Dict. de Théol. cath.* ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 227.

de la connaissance, nécessité d'une illumination spéciale pour saisir les *rationes æternæ*, l'indépendance de l'âme et du corps encore plus accentuée. Pourtant le docteur franciscain combat, timidement il est vrai, l'identité de l'âme et de ses facultés, et sa théorie de la connaissance n'exclut pas l'intellect agent : c'est un progrès vers le pur aristotélisme.

3° La *métaphysique* contient deux théories caractéristiques. L'une est relative à la matière qui entre dans la composition des êtres créés : Dieu seul est un acte pur, mais toutes les substances contingentes, même spirituelles, l'âme elle-même sont composées de matière et de forme. L'autre est la pluralité des formes substantielles : les êtres composés (mixta), vivants et inorganiques, ont tous plusieurs formes subordonnées les unes aux autres. L'école franciscaine souscrira presque sans exception à cette double thèse d'Alexandre de Halès. — Il en fut le premier maître : pour tous, il est le Docteur **irréfragable**. On l'a appelé le **Docteur des Docteurs** : il « est le **dernier représentant** de l'ancienne scolastique avant sa division en écoles [1] ».

269. Tendance commune des écoles préthomistes. — Bien qu'il fasse pressentir la grande scolastique, c'est un **système de transition**, et tenant beaucoup de la période précédente, que nous offrent Guillaume d'Auvergne et surtout Alexandre de Halès. En général, les scolastiques de la première moitié du XIII^e^ siècle, mis en présence de la masse d'idées nouvelles, lancées dans la circulation, n'ont pas été assez puissants pour les coordonner. De là, chez eux, des tâtonnements et finalement un **aristotélisme imparfait**, fortement imprégné **de néoplatonisme et d'augustinisme**. — La tendance est générale en Espagne et en Angleterre comme à Paris : elle était dans le groupe de Tolède chez Dominique Gundisalvi et reste chez les savants anglais qui s'en inspirent, ALFRED DE SÉRESHEL († après 1210) et ALEX. NECKAM († 1217). Elle est dominante dans le *Studium* franciscain d'Oxford avec ROBERT GROSSE-TÊTE év. de Lincoln, et THOMAS D'YORK († 1260). L'auteur anonyme de la *Summa Philosophia* (entre 1260-1270) marche dans le même sillage, ainsi que JEAN DE LA ROCHELLE, successeur d'Alexandre de Halès en 1238, mort en 1245. Nous retrouverons plus loin (n. 299) cette école, survivante au thomisme.

1, **P. de Martigné**, p. 504-505 ; — Cf. **P. Hil. Felder**, O. M. C., *Histoire des Etudes dans l'ordre de S. François*, trad. du P. Eusèbe de Bar-le-Duc, 1907.

II. — ALBERT LE GRAND [1].

270. Sa vie et ses écrits. — Né en 1206 et non en 1193, à Lavingen, petite ville de la Souabe bavaroise, **ALBERT**, fils du comte de Bollstaedt, entra vers 1222 dans l'ordre de S. Dominique. Il professait à Paris la philosophie et la théologie, lorsqu'en 1245 S. Thomas vint étudier sous sa conduite et si grand fut le nombre de ses auditeurs qu'il se vit obligé de faire ses cours sur la place publique (place Maubert : Magnus Albertus). Elu provincial en 1248, il alla, emmenant avec lui S. Thomas, prendre la direction du nouveau *Studium generale* de Cologne ; il dirigea, en 1256, à Anagni, les études relatives à la défense des Ordres mendiants et, en 1259, il fixa avec quatre autres dominicains le *ratio studiorum* de l'Ordre. Nommé en 1260 à l'évêché de Ratisbonne, il s'en démit dès 1262 pour retourner à ses chères études. Il aurait assisté au concile de Lyon en 1274, et serait venu à Paris défendre S. Thomas en 1277, avant de mourir en 1280.

Ses ouvrages édités à Lyon (1651) par Jammy, en 21 in-f°, ont été réédités par Vivès (1890) en 38 volumes in-4°. Les douze premiers sont purement philosophiques. Ils comprennent les *paraphrases* d'Albert sur les ouvrages d'Aristote : le I^er^ et le II^e^ sur la *Logique*, le III^e^ sur les huit livres de *Physique*, le IV^e^ et le V^e^ sur plusieurs opuscules de physique comme le traité *De cœlo et de mundo*, *De generatione et corruptione*, *De meteoris*, le VI^e^ sur divers livres de *Métaphysique*, le VII^e^ sur les dix livres de *Morale*, le VIII^e^ les huit livres sur la *Politique*, le IX^e^ et le X^e^ contiennent les *Parva Naturalia*, le XI^e^ et le XII^e^ les vingt-six livres de l'*Histoire des Animaux* : c'est l'œuvre entière d'Aristote qu'Albert le Grand a exposée, et, si l'on ajoute plusieurs autres opuscules et divers aperçus philosophiques épars dans son commentaire sur les livres aréopagétiques (t. XIV^e^), sur les livres des Sentences (XXV^e^ à XXX^e^) et la Somme théologique (XXXI^e^ à XXXIII^e^), on sera obligé de reconnaître que l'œuvre philosophique d'Albert le Grand est immense, indépendamment même de ses ouvrages de théologie et de nouveaux traités récemment découverts par les critiques.

271. La philosophie d'Albert le Grand est l'aristotélisme épuré. — Venu au moment où l'Occident chrétien prend connaissance de la philosophie arabe et du système complet d'Aristote, et mis en présence de l'œuvre scientifique et si grandiose du philosophe grec, le savant dominicain conçut le projet de l'offrir à l'Eglise avec sa complète interprétation et de montrer ainsi la merveilleuse harmonie de la science

1. Cf. **Pouchet**, *Histoire des sciences naturelles au Moyen Age*, 1858 ; — **Sighart**, *Albert le Grand, sa vie et sa science, d'après les documents originaux*, trad. allem. par un dominicain, 1862 ; — **Mandonnet**, art. *Albert le Grand*, dans le *Dict. de Théol. cath.* et le *Dict. d'Hist. eccl.* ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, I, n. 260.

naturelle et de la vérité chrétienne. Pour Albert, Aristote est « l'archi-doctor philosophiæ ». Il prit sa philosophie pour base de ses travaux, et, après avoir reproduit le texte de tous ses ouvrages sans exception, y ajouta une paraphrase pour corriger les théories contraires à la foi, éclaircir les points obscurs et combler les lacunes. Albert le Grand n'est donc pas, comme on l'a faussement écrit, le singe d'Aristote, car, en plus de cent endroits, il fait cette déclaration : « Ici Aristote a erré ». Il le corrige et à ceux qui lui en font un reproche, il déclare qu'Aristote n'était pas un dieu, qu'il a donc pu se tromper [1]. D'autres fois, il lui oppose Platon et va jusqu'à dire que c'est de l'union des deux philosophies, platonicienne et aristotélicienne, qu'est formée la vraie philosophie : « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis [2]. » Enfin et le plus souvent, son travail consiste à séparer la doctrine du philosophe grec de celle des Arabes et des Juifs qui l'avaient altérée. Ainsi épuré, l'aristotélisme devient la philosophie chrétienne.

Voici d'ailleurs les idées plus personnelles d'Albert le Grand et ce en quoi il a enrichi ou corrigé l'œuvre d'Aristote.

272. **La Logique** — donne la traduction des œuvres du Philosophe. Le mérite d'Albert est d'y avoir ajouté des introductions, d'avoir réuni en un cours complet toutes les recherches particulières des anciens, de Porphyre, du Pseudo-Denys, de Boèce, de S. Jean Damascène, d'Avicenne, des deux Victorins et de Gilbert de la Porrée, et, après avoir revendiqué dès le début son caractère de science spéciale et sa grande utilité, de l'avoir présentée comme une introduction à toutes les sciences et l'instrument de la connaissance. Albert est le père de la logique scolastique : les progrès du Moyen Age postérieur, sur la même matière, seront peu sensibles.

273. **La Physique** — nous révèle en Albert un savant de premier ordre. Sa méthode consiste toujours à « suivre l'ordonnance et les vues d'Aristote, et à dire le nécessaire pour son interprétation, sans toutefois faire aucune mention du texte [3] ». Mais, pour le fond, c'est un cours complet des sciences naturelles. Or, ce qui frappe dans cette compilation scientifique, c'est d'abord la vaste érudition dont elle témoigne : non

1. *Phys.* VIII ; tract. I, lib. 14. — 2. *Metaph.*, L. I, *Tract. V*, c. XV. — 3. *Proœm. in VIII lib. Phy.*

seulement Albert le Grand commente toutes les œuvres du philosophe sur la physique, l'astronomie, la météorologie, la botanique, la zoologie, etc., etc..., mais il y joint des chapitres et des traités pour combler les lacunes du maître ; il n'est point de question scientifique qu'il n'ait étudiée et résolue suivant les sciences de son temps. Il faut aussi rendre hommage à ses efforts pour donner des observations propres et ne rien avancer qui ne soit basé sur l'expérience : « Tout ce que nous rapportons, dit-il, vient soit de notre propre expérience, soit de l'emprunt que nous en avons fait à des auteurs qui n'écrivent jamais que ce qu'ils trouvent confirmé par leur expérience personnelle : car l'expérience seule peut donner la certitude dans de semblables choses : « experimentum solum certificat in talibus [1] ». Mis par sa méthode et ses labeurs continuels en possession de connaissances bien supérieures à celles de ses devanciers, il n'hésite pas à contredire Aristote : « Il faut qu'il ait emprunté ce sentiment à d'autres, dit-il ; l'opinion d'Aristote ne repose sur aucun fondement raisonnable », et il s'inscrit en faux contre les préjugés les plus enracinés de son temps, comme lorsqu'il affirme l'existence des antipodes et donne plusieurs arguments pour prouver que la zone torride est habitable.

Bref, Albert le Grand a parcouru avec une rare prédilection ce vaste domaine des sciences physiques et naturelles. Ses connaissances en ces matières étaient tellement extraordinaires et si supérieures à celles de son siècle, qu'elles lui ont valu une renommée légendaire et attiré le surnom de magicien « magnus in magia ». Il eut d'ailleurs le mérite de ne pas séparer la science de la philosophie : « major in philosophia ». Ils l'oublient ceux qui le regardent comme ayant admis les vertus de la pierre philosophale, car, si cette opinion lui paraît vraisemblable scientifiquement, il la rejette au nom de la philosophie : « nous ne nions pas précisément, dit-il, qu'à l'aide d'un feu bien entretenu, ardent et tranquille tout à la fois, on ne puisse faire de l'or avec toutes sortes de choses, mais la science ne saurait en constater les principes [2], et « d'ailleurs, l'art seul « ne peut produire de formes substantielles : « sola ars non « potest dare formam substantialem [3] ».

1. *De Plantis.* — 2. *Meter.*, éd. *Jammy*, p. 178. — 3. Cf. **Gonzalez**, *ouv. cité*, t. II, p. 234 ; *De Miner.*, L. II, dist. 3 ° : « Alchimici non dant formas substantiales ».

Ce n'est pas le seul cas où, des notions scientifiques, il s'élève aux considérations philosophiques. — Parle-t-il des principes de la nature, la matière, la forme et la privation ? voici comment il fait ressortir la distinction entre Dieu et la matière : « Dieu est la cause première motrice et directrice, tandis que la matière est mue et gouvernée. Dieu produit toutes choses de lui-même ; tout, au contraire, ne sort de la matière que par la première cause. Dieu est la perfection même : la matière est ce qu'il y a de plus imparfait. Enfin la matière première n'est parvenue à l'être pur que par Dieu, la cause première [1]. » — Ailleurs, il se laisse aller à de longues recherches sur le temps, et après avoir distingué le temps, l'avenir et l'éternité, il définit ce temps comme Aristote et combat vigoureusement l'opinion de S. Augustin qui prétendait que le temps n'existe que dans l'âme [2]. — Contrairement à Averroès, il n'admet pas l'éternité du mouvement : mobile et mouvement ne sauraient être coéternels à Dieu : « Nous soutenons, nous, que tout fut créé en même temps, que le temps est aussi vieux que le ciel et son mouvement et que celui des choses matérielles n'a pris naissance que dans le mouvement des cieux [3]. » — S'il admet le fatum, il l'explique dans un sens chrétien : « est dispositio Providentiæ infusa toti isti consensioni causarum », et, s'il ne nie pas l'influence des astres sur les choses naturelles et même sur l'homme, il a soin de sauvegarder le libre arbitre [4].

274. La Psychologie — qui n'est qu'une partie ou un complément de la Physique se réfère aussi à l'immortel ouvrage d'Aristote, au **Περὶ ψυχῆς**. Albert y traite successivement et avec un soin égal, de la substance et des facultés de l'âme.

Parmi les idées particulières qui indiquent la position prise par Albert le Grand dans les controverses contemporaines, nous devons signaler son opinion sur l'origine et la destinée de l'âme humaine : « quelques-uns de nos collègues pensaient que les âmes des bêtes et des plantes provienent de la transmission (ex traductione) par les parents : mais, dit-il, la division n'est pas possible dans l'âme [5]. » A plus forte raison

1. *Lib. I Phys.*, tract. III, c. 13. — 2. *Lib. IV Phys.*, tract. III, c. XII. — 3. *Lib. VIII Phys.*, tract. I, VI. — 4. *Speculum astronomicum*, tract. IV, p. 663, éd. *Jammy*. — 5. *De Anima*, L. III, tract. II, c. XIII.

rejettera-t-il le traducianisme de l'âme humaine. D'autre part, il déclare que « c'est une folie de prétendre que de toutes les âmes il n'en restera qu'une après la mort, parce que les âmes ne seraient individualisées que par le corps », et il combat avec une visible indignation les Arabes : Avempace, Abubacer, Algazel, et le Juif Avicebron, « qui n'admettaient qu'une intelligence dans tous les hommes [1] ».

Une opinion très spéciale d'Albert le Grand, c'est la différence qu'il met entre la fantaisie et l'imagination : « La fantaisie tient le milieu entre la mémoire qui renferme les intentions et la faculté imaginative dans laquelle se trouvent les formes reçues par un sens, et elle se sert de toutes les deux. » Au reste, avec son esprit d'observation, il se complaît dans la description des facultés sensibles : « Le milieu de tous les sens, dit-il, le sens commun, se trouve dans le cerveau antérieur, où convergent les nerfs sensibles. Dans la première partie du cerveau mitoyen repose le jugement ; dans la partie postérieure du cerveau où naissent les nerfs moteurs se trouve la mémoire. Que cette partie vienne à être blessée dans un animal, il perd aussitôt la mémoire. La fantaisie habite au milieu du cerveau mitoyen : lorsque cet organe manque à une bête, elle en peut plus se supporter [2]. » Mais pour donner une idée de la psychologie d'Albert, il faudrait citer tout son traité de l'âme et y ajouter encore plusieurs autres dissertations détachées, qui parurent sous le nom de *Parva naturalia* ; elles renferment des recherches du plus haut intérêt.

275. La Métaphysique d'Albert — comprend aussi treize livres, comme celle d'Aristote [3], et parce qu'elle a pour objet le transphysique, ce qu'il y a de premier et de meilleur, l'Etre et Dieu, « elle est la consommation de la connaissance divine en nous ». C'est dans ces treize livres, qu'à la suite du philosophe grec, le savant dominicain déposa sa doctrine sur le suprasensible, les universaux, les principes des sciences, les noms des choses, les accidents, la substance, la forme, la substantialité, la mesure, sur les modes de la substance (et à ce propos sur Dieu), sur les esprits purs et sur les principes des choses sensibles. On reconnaîtra que dans ce domaine

1. *De Anima*, L. III, tr. II, c. VI. — 2. *Ibid.*, p. 116. — 3. Quatorze, selon d'autres (Cf. **Ravaisson**, *Essai sur la Mét. d'Aristote*, t. I).

des choses abstraites, comme ailleurs dans celui des sciences naturelles, il a fait preuve d'un zèle extraordinaire, d'une surprenante perspicacité d'esprit, et d'un remarquable talent pour concilier d'apparentes antinomies. Il distingue, par ex., la forme substantielle de la forme accidentelle, et précise d'une manière remarquable la part de vérité contenue dans le réalisme aussi bien que dans le nominalisme. Il faut ici citer ce passage : « Nous parlons des universaux à divers points de vue : ante rem, in re, post rem. L'universel se nomme *ante rem*... parce que tout est dans l'intellect de la première cause, comme dans la lumière formatrice et première, et que, conséquemment, cette cause est aussi la forme de tout ce qui est. L'universel *in re* est cette même forme à laquelle beaucoup participent effectivement ou en puissance : on range cette forme au nombre des universaux, parce qu'en soi elle est toujours communicable, et qu'elle se transplante d'un objet sur beaucoup d'autres. L'universel *post rem* est la forme abstraite de l'être et c'est en ce sens que l'on dit que l'expérience et la mémoire servent à constituer l'universel [1]. »

276. **L'Ethique et la Politique** — s'inspirent encore d'Aristote. La première n'est qu'une simple paraphrase du texte aristotélicien, enrichi de doctrines empruntées aux ouvrages de Cicéron, de Denys, de Boèce et de S. Bernard. « Le nom de l'auteur que nous expliquons ici, dit-il, est Aristote. Il a parlé plus parfaitement que tous les autres des genres et des différentes espèces de vertus : il en distingue le principe et les conséquences, les œuvres, les propriétés et les effets [2]. » A l'instar d'Aristote, Albert traite en dix livres de la science morale, du bien et du bonheur, des principes de la vertu et du libre arbitre, puis des différentes vertus, spécialement de l'amitié, enfin du bonheur de la contemplation. Il ne dit rien des vertus infuses par Dieu, car, remarque-t-il avec justesse, « nous n'avons pas à nous en occuper dans la science naturelle ». Notons que pour Albert « le mensonge est toujours péché, même le mensonge officieux, dit par patriotisme [3] ».

La *Politique* est traitée avec encore plus de soin et de détails. Mais au lieu d'une paraphrase, nous avons ici un commentaire où l'auteur prétend n'exposer que l'opinion des péri-

1. *Metaph.*, L. V, tract. VI, c. V. — 2. *De Ethica*, L. I, tract. I, c. VII. — 3. *Ibid.*, L. III, tract. I, c. V.

patéticiens. Ainsi, un passage grec affirme qu'il y a des esclaves par nature, un autre enseigne la communauté des femmes et des biens ; Albert se contente de reproduire l'argumentation du philosophe. Quelquefois cependant il le contredit ou l'approuve, dans des passages comme celui-ci : « Aristote dit avec raison que ceux qui tiennent de mauvais discours doivent être précipités dans des fosses, remplies de boue, et cela en présence d'une grande assemblée [1]. »

277. **Conclusion des travaux d'ALBERT LE GRAND : nouvelle orientation de la scolastique.** — C'est ainsi qu'Albert le Grand sut s'approprier toute la science naturelle d'Aristote et des anciens, et, après l'avoir enrichie des trésors de son expérience personnelle, en offrir à la postérité une **synthèse vaste et bien ordonnée**. Très utile à ce point de vue, l'œuvre du professeur de Cologne devait en outre donner à la scolastique une **orientation nouvelle** et prononcée **vers le péripatétisme**. Jusqu'ici la scolastique, dans Alexandre de Halès et même chez Guillaume d'Auvergne, restait imprégnée de platonisme et d'augustinisme. Albert le Grand ne conserve de ces éléments moins cohérents qu'un très petit nombre, par ex. les raisons *séminales* de S. Augustin, la permanence des formes substantielles dans les « mixtes », l'argument de S. Anselme pour démontrer l'existence de Dieu... et, en général, il se prononce pour l'**aristotélisme franc**, dont S. Thomas sera le chef et le principal représentant. **En deux mots, synthèse** logique et **direction** péripatéticienne, voilà ce qui assure l'unité de son œuvre grandiose, d'apparence un peu chaotique, et en montre toute l'importance.

L'influence et le rôle d'Albert le Grand ressortent de ce qui précède. — Sans doute, on peut l'accuser d'avoir quelquefois **manqué de critique littéraire et historique**. L'exposé de toute l'œuvre scientifique d'Aristote aurait exigé la connaissance de la langue grecque et Albert le Grand semble l'avoir ignorée. Comme il ne connaissait non plus ni l'hébreu, ni l'arabe, il n'est pas étonnant que beaucoup d'erreurs se soient glissées dans le texte reproduit par ses soins. D'autre part, il a montré parfois une trop grande facilité à accepter l'opinion d'autrui, à reproduire des récits plus ou moins fabuleux,

1. *Polit.*, L. VII, c. XV.

ou des conseils qui sentent la superstition. De là des erreurs historiques, qui lui font mettre, par ex., les disciples de Pythagore parmi les stoïciens et dire que Socrate était Macédonien.

Mais ces fautes d'érudition sont des **taches légères** qui n'empêchent pas Albert d'avoir mérité le titre de *docteur universel*, de grand *savant* et de plus grand *philosophe*.

C'est le **docteur universel** ; il n'est presque aucun objet dans l'ordre naturel et surnaturel qui ait échappé à son esprit de recherche, et peut-être pas de livre ancien ou contemporain, ayant trait à l'objet de ses études, qu'il n'ait lu ou cité dans ses ouvrages. Homme d'une immense lecture, il a livré au parchemin le fruit de son travail. Ses livres formeraient une bibliothèque dans laquelle on pourrait trouver une solution proposée à toutes les questions : c'est un des plus féconds écrivains du monde. Aussi, la poussée intellectuelle qu'il imprima à la société lettrée du Moyen Age fut considérable, et énorme l'influence qu'il exerça de son vivant et même après sa mort. Un de ses auditeurs le regarde comme un homme divin : « Vir in omni scientia adeo divinus ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit[1]. » Et Roger Bacon, son critique passionné, est obligé d'en faire l'aveu : « Cet homme a eu de son vivant une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine[2]. » — Ce fut un **savant de premier ordre** pour son temps : nous en avons donné les preuves. Après lui, la scolastique négligea trop l'étude des sciences naturelles. — Enfin, comme **philosophe**, son vrai mérite est moins dans la construction d'une philosophie originale, que dans l'orientation qu'il imprima vers les théories aristotéliciennes.

Il marqua ainsi et prépara un mouvement que l'un de ses disciples portera à l'apogée, en se servant de l'encyclopédie raisonnée des sciences humaines ébauchée par son Maître. Ce génie créateur, qui s'empara des trésors amassés par ses devanciers pour construire avec autant d'harmonie que de solidité l'édifice de la philosophie chrétienne est **S. THOMAS** : il sera le législateur de la scolastique[3].

1. **Ulrich Engelbert** ou **de Strasbourg**, *De Summo bono*, tract. III, c. IV. — 2. **F. Rogeri Bacon**, *Opera quædam*, éd. Brewer, Londres, 1859, p. 30. — 3. Cf. **Didiot**, *Le Docteur angélique, S. Thomas d'Aquin*, 1894 ; — **Jourdain**, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 1858. — **P. Sertillanges**, *S. Thomas d'Aquin* (Les grands Philosophes), 1910 ; — **Grabmann**, *S. Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, 1920 ; — **M. de Wulf**, *Hist. de la phil. méd.*, II, n. 269-289 ; — **Gilson**, *Le Thomisme*,

§ III. — S. THOMAS D'AQUIN

Fidèles à notre méthode, — après avoir résumé sa vie et énuméré ses écrits, — nous exposerons sa synthèse de la doctrine scolastique, — pour en faire ressortir les caractères et la grandeur.

I. — VIE ET ŒUVRES DE S. THOMAS.

278. Sa vie. — **THOMAS** naquit au début de 1225, au château de Rocca Secca, qui domine la petite ville d'Aquino, située entre Naples et Rome : son père était le comte Landolphe. Par ses ancêtres paternels, il était neveu de l'empereur Frédéric Barberousse, cousin des empereurs Henri IV et Frédéric II : sa mère était la pieuse Théodora et par elle il appartenait à ces chefs normands qui avaient produit les Robert Guiscard, les Tancrède, les Bohémond. Confié, en 1230, aux Bénédictins du Mont Cassin, il fut rendu à sa famille en 1239. A l'automne de cette même année, Thomas fut envoyé à l'Université de Naples, et à la fin d'avril 1244, dans sa vingtième année, il prit l'habit de S. Dominique. On sait les luttes et l'emprisonnement qu'il eut à subir de la part de sa famille et la vigueur avec laquelle il chassa, armé d'un tison, une vile courtisane envoyée pour le corrompre : l'ange de l'école fut toujours un ange de pureté. Enfin, délivré de prison, il vint à l'automne de 1245 au couvent dominicain de S. Jacques à Paris et devint l'élève d'Albert le Grand. Il était alors dans sa vingt et unième année, parlait peu et méditait beaucoup : ses condisciples le surnommèrent le « bœuf muet de Sicile ». « Nous appelons Frère Thomas un bœuf muet, s'écria un jour Albert le Grand, frappé de la force de ses réponses : mais son enseignement deviendra un tel mugissement qu'il retentira dans le monde entier. » Après avoir suivi pendant trois ans les leçons d'Albert au couvent de S. Jacques, il partit avec lui comme professeur à Cologne en 1248, et dès lors sa vie, dont les honneurs refusés avec une sainte constance ne parviennent pas à rompre l'uniformité, est toute consacrée à l'enseignement et à la composition de ses ouvrages. Les Universités les plus célèbres se disputent l'honneur de le posséder. A Paris, après avoir parcouru la carrière de bachelier biblique (1252-1254) et celle de bachelier sententiaire (1254-1256), Thomas, malgré l'animosité des Maîtres de l'Université, reçut la licence en 1256, et commença comme Maître son enseignement théologique. Trois ans après, et dès 1259, il rentre en Italie, et professe (1259-1261) à Anagni, à la fin du règne d'Alexandre IV. Sous Urbain IV et Clément IV, suivant les déplacements de la cour romaine, il enseigne à Orvieto (1261-1265), à Rome en 1265-1267 et à Viterbe jusqu'en nov. 1268. Paris l'entend de nouveau en janvier 1269 jusqu'à Pâques de 1272 ; ensuite il revient et enseigne à Rome en 1272 et enfin à Naples jusqu'à

1920 ; — *Etudes sur S. Thomas*, dans *Archives de Phil.*, t. III, n. 3, 1925 ; — **Peillaube**, *Initiation à la Philosophie de S. Thomas*, 1926.

la fin de 1273. Appelé au concile de Lyon, il mourut en route le 7 mars 1274, à l'abbaye cistercienne de Fossa-Nuova, âgé de 48 ans. C'est sous le pape Jean XXII, en 1323, qu'il fut canonisé et par S. Pie V, en 1567, qu'il fut proclamé Docteur. Toulouse a l'insigne honneur de garder son corps et son chef vénéré.

279. Les œuvres de S. THOMAS [1] — furent publiées par S. Pie V en 17 vol. in-folio à la date de 1570. Elles ont été rééditées depuis bien des fois ; à Parme (1852-1873) et à Paris (1882-1889) chez Vivès en 34 volumes in-4°. Léon XIII en a fait commencer sous ses yeux une édition nouvelle et monumentale. Nous allons citer ceux de ses ouvrages qui appartiennent à la philosophie, sans suivre l'ordre de leur apparition, sans omettre cependant d'en donner la date précise. Plus heureux que S. Augustin, le docteur Angélique n'a pas eu besoin d'écrire ses Rétractations : comme le prouve le *De esse et essentia*, écrit de jeunesse, sa pensée très ferme reste sensiblement la même aux diverses époques de sa vie. L'ordre chronologique a donc un intérêt, mais secondaire, dans l'énumération de ses ouvrages. Nous les rangerons logiquement en trois catégories : les Commentaires, les Questions, les Sommes.

Commençons par les **Commentaires**. S. Thomas nous en a laissé sur tous les ouvrages d'Aristote (n. 65), si l'on excepte les Catégories et les Premiers Analytiques, les Topiques et les Réfutations sophistiques, les grandes Morales et la Morale à Eudème, la Poétique et la Rhétorique, l'Histoire des animaux et les quatre derniers livres de la Politique.

Voici, avec leur date, 12 Commentaires authentiques :

1.	Sur le livre de l'*Interprétation*	1269-1271
2.	» les Deuxièmes *Analytiques*	vers 1268
3.	» les 8 livres de *Physique*	1265
4.	» les 3 premiers livres *du Ciel et du Monde* . .	1272-1273
5.	» les 2 liv. *de la Génération et de la Corruption.*	1273
6.	» les 4 livres des *Météores*	1269-1271
7.	» le 1er, — sur le 2e et 3e liv. de l'*Ame* . . .	vers 1266
8.	» le livre *du Sens et du Sensible*.	» 1266
9.	» le livre *de la Mémoire et de la Réminiscence* .	1266
10.	» les 12 livres de *Métaphysique*	1265-1271
11.	» les 10 livres de l'*Ethique à Nicomaque* . . .	1268
12.	» les 4 premiers livres de la *Politique*	1268

Ces commentaires méritent d'être rangés parmi les « plus instructifs et les plus profonds qu'on puisse lire » : ce ne sont

1. Cf. **Mandonnet**, O. P., *Les Ecrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 1910 ; — **Mandonnet** et **Destrez**, O. P., *Bibliographie thomiste*, 1921.

pas des « gloses à côté ». Cependant l'œuvre était hérissée d'obstacles, car il s'agissait d'ouvrages dont le sens avait été souvent altéré par les Arabes et dont plusieurs, comme la Physique et la Métaphysique, avaient été mis à l'index.

S. Thomas eut à éclaircir des obscurités aussi grandes, mais d'un genre différent dans d'autres ouvrages, car, sans parler ici des Livres saints, il a commenté le Traité *des Noms divins* du Pseudo-Denys (1261), les livres *de la Trinité* et celui *des Hebdomades* de Boèce (1257-8), le fameux traité *des Causes* (1269-1273), dont il démêla l'origine non-aristotélicienne, et deux fois les *Sentences* de P. Lombard (1254-1256). Partout S. Thomas se montre un guide très sûr et, en lisant ses commentaires, on se sent forcé de s'écrier avec l'Italien Bonghi : « C'est un grand homme que S. Thomas. Quelle clarté et quelle concision ! Il n'y a pas de difficulté qui le décourage, pas de question qui le rebute, pas d'obstacle qui l'arrête [1]. »

280. Les Questions — sont d'un genre tout différent. On peut les ranger sous trois titres généraux : les *questions controversées*, les *questions quodlibétiques* et les *opuscules*.

Les *quæstiones disputatæ* se rangent en sept séries, qui traitent, la première de la *Vérité* (1256-1259, à Paris) ; la seconde de la *Puissance de Dieu* (1259-1268, en Italie) ; et les autres de l'*Ame*, des *Créatures spirituelles*, du *Mal*, des *Vertus* et de l'*Union du Verbe Incarné* (1269 à 1272, à Paris). La première question est un long traité, dans lequel, ainsi que dans les six autres, on trouve des armes invincibles contre la plupart des erreurs médiévales et modernes, le dualisme manichéen [2], le panthéisme des Arabes [3], le rationalisme [4], les partisans de l'union accidentelle de l'âme et du corps [5], les athées et les déistes [6], les positivistes et les sensualistes [7]. — Aux *quæstiones disputatæ*, il faut joindre les onze ou douze *quodlibeta*, I à VI (1269-1272) (groupe parisien), VII-XII (1263-1268) (groupe italien), qui traitent souvent des mêmes sujets, c.-à-d., des points fondamentaux ou controversés de la doctrine. — Quant aux *Opuscules*, l'édition Vivès en donne soixante-quinze [8]. Ils ne sont pas tous authentiques : et Mandonnet en cite soixante-

1. **Ruggiero Bonghi**, *Metafisica di Aristotele*, Turin, 1854, p. 12. — 2. *De Malo*, q. 1. — 3. *De Spir. creat.* et *De anima*. —4. *De Potentia*, q. VI, *De Miraculis*. — 5. *De Spirit. creat.* et *De anima*. — 6. *De Potentia*, q. I, V. — 7. *De Veritate*, q. I. — 8. *Ed. Vivès*, t. XXVII-XXIX.

quatre qui ne le seraient pas. Il en est qui le sont sûrement et se rapportent à la philosophie. Ainsi le *De Ente et Essentia* (dès 1256) revient à l'ontologie ; ceux qui sont intitulés *De principiis naturæ* (1255), *De occultis operationibus naturæ* (1269-1272), *De æternitate mundi contra murmurantes* (1270), *De mixtione elementorum* (1273), ressortissent à la Cosmologie ou à la Théodicée : la Psychologie revendique le *De unitate intellectus contra Averroïstas* (1270), *De motu cordis* (1273), le *De substantiis separatis* (1272-1273) ; enfin le *De regimine principum* (1265-1266) (livres I-II-4 authentiques) est un traité complet de morale sociale.

Quelle variété de questions importantes ! Ce serait une erreur de penser que la manière de les traiter est monotone et uniforme. La méthode expositive domine dans les opuscules : on y trouve un exposé clair et précis de la doctrine ; les *quodlibeta* sont plutôt une série de notes diverses réunies sous ce titre commun. Mais les questions controversées suivent une marche plus savante : exposition des objections, thèse de l'auteur et réponse aux difficultés proposées. C'est la méthode des deux Sommes, dont il nous reste à parler.

281. La Somme théologique et la Somme philosophique contre les Gentils. — Celle-ci parut la première (1258-1260), composée à la demande de S. Raymond de Pennafort, pour amener à la foi les Juifs, les Mahométans, les hérétiques et les incrédules de toute nuance. Cette sorte d'adversaires n'admet pas l'autorité divine : S. Thomas dirigera donc contre eux les lumières de la raison, « à laquelle tous sont obligés de se soumettre : cui omnes assentire coguntur [1] ». Il divise son travail en quatre livres : le premier a pour objet Dieu et ses attributs ; le second la création ; le troisième la fin de l'homme ; le quatrième Jésus-Christ. Plan aussi simple que grandiose, qui nous montre tour à tour ce qu'est Dieu en lui-même, comment tous les êtres procèdent de Lui, pourquoi ils doivent retourner à Lui, enfin quel en est le moyen. La Somme contre les Gentils est un des ouvrages qui font le plus d'honneur à S. Thomas.

La Somme théologique (1267-1273) est son chef-d'œuvre et le monument immortel de son génie. « Au temps du pontife Clément IV, raconte avant 1317 un historien [2], frère Tho-

1. Liv. I, c. II. — 2. **Ptolémée de Lucques**, *Hist. Eccl. nova*, L. XXII, c. 39 ; Cf. **Muratori**, *Rerum italicarum scriptores*, t. XI, col. 1162.

mas écrivit une Somme qu'il divisa en trois parties. La première partie, appelée naturelle, parce qu'il y est parlé de la nature des choses, traite d'abord de l'Etre divin et ensuite des êtres créés. La seconde partie, appelée morale, comprend deux sections : l'une sous le titre de *Prima-Secundæ* expose les principes généraux de la science de la Morale ; l'autre, *Secunda-Secundæ*, expose le détail des vertus et des vices. Dans une troisième partie, appelée sacramentelle, il est traité de l'Incarnation du Verbe et des sacrements. » Cette dernière partie s'arrête à la 90e question ; le Supplément est tiré des œuvres de S. Thomas, et dû à Raynald de Piperno, compagnon du S. Docteur.

C'est, on le voit, le plan logique et fécond de la Somme contre les Gentils, avec d'autres divisions et des proportions autrement grandioses : elle ne contient guère moins de 2.700 articles (3113 avec le Supplément) et répond à plus de 10.000 objections. La marche aussi est différente : dans la première somme, la raison cherche la foi : « Intellectus quærens fidem » ; dans la seconde, la foi cherche l'intelligence : « fides quærens intellectum ». Bien que théologique, on y trouve traitées çà et là et même exposées, des parties entières et les plus importantes de la philosophie : la Théologie naturelle dans la première partie, principalement dans les questions I à XXVI et XLIV à XC inclusivement ; la Psychologie, encore dans la 1re partie, de la question LXXV à la question XC ; enfin la Morale dans la $1^a2^æ$, et, à partir de la question VI jusqu'à la question XCVII la théorie des actes humains, des passions, des habitudes, des vertus et des lois. Seules la 2 $2^æ$ et la troisième partie sont davantage, mais jamais exclusivement, théologiques.

Tel est ce livre admirable que les Pères du concile de Trente avaient, dit-on, placé sur les autels, à côté de la Bible, et qu'après eux un rationaliste moderne n'a pu se défendre d'admirer : « Il n'y a jusqu'ici, dit-il, que la religion chrétienne qui ait eu à la fois la *Somme* de S. Thomas et un *catéchisme*[1]. »

II. — LA SYNTHÈSE SCOLASTIQUE ET THOMISTE.

S. Thomas est le prince de la scolastique ; avec lui nous avons la Philosophie de l'Ecole ; il en a donné *la formule* la plus puissante. Mais aux points communs qu'admettent

1. **J. Simon**, *Liberté de conscience*, 1857, Introd., p. 10 ; — Cf. **Mgr Grabmann**, *La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, trad. par **Vansteenberghe**, 1925.

avec lui les grands scolastiques, il a donné une harmonieuse unité, une interdépendance, des précisions qui lui sont propres, et qui constituent le thomisme (n. 283). Nous les signalerons au fur et à mesure de notre exposé.

282. Division des sciences et de la scolastique. — Les sciences sont divines ou humaines. Les premières supposent la foi et constituent la théologie ; les secondes sont du domaine de la philosophie, qui apparaît aux scolastiques comme la science universelle, comprenant toutes les connaissances naturelles. La division de la scolastique est la division même des sciences humaines. Celles-ci, d'après Aristote, sont spéculatives ou pratiques : spéculatives, elles se ramènent à trois groupes : les sciences physiques, les sciences mathématiques et les sciences métaphysiques ; pratiques, elles comprennent la logique et la morale. Ce plan diffère à peine de celui qui a été donné par Albert le Grand et suivi par S. Thomas : Logique, Philosophie réelle (physique et métaphysique) et Morale.

Nous suivrons cette division en la développant un peu plus : et, 1° après les prolégomènes généraux, nous donnerons les principes organiques : 2° de la logique ; 3° de l'idéologie ; 4° de la métaphysique générale ; 5° de la physique; 6° de la psychologie ; 7° de la dynamilogie et 8° de l'anthropologie ; 9° de la théologie naturelle ; 10° ou de la théodicée ; 11° de la morale ; 12° enfin de la politique. Ils tiennent en 40 conclusions.

A. — Les Prolégomènes généraux se lisent ordinairement dans les introductions des grandes Sommes théologiques et contiennent les lois qui régissent les rapports de la philosophie et de la théologie.

I^re^. — **Subordination et harmonie** : tel est le résumé de ces lois. La philosophie est distincte de la théologie, elle lui est subordonnée, elle est son auxiliaire. Tous les scolastiques souscrivent à ces trois principes, mais dans S. Thomas la théorie a une portée plus compréhensive et reçoit une expression très nette[1]. « Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, dit Léon XIII, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit[2]. » — Plus d'un philosophe fut moins heureux : Origène, Abélard, Scot même accordent trop à l'une ou à l'autre. Le Doc-

1. Cf. *Sum. Theol.*, q. I ; IIa IIæ, q. 2, a. 4.— 2. Encyc. *Æterni Patris*, n. 47.

teur angélique maintient la distinction complète de la philosophie et de la théologie dans leur objet formel, leurs principes et leur méthode. Il affirme la compénétration partielle de leur domaine, c'est-à-dire de leur objet matériel, puisque la raison démontre les préambules de la foi : « ea quæ sunt præambula fidei ». Enfin, il fait ressortir admirablement l'utilité apologétique de la philosophie pour le théologien, et les services qu'à son tour la révélation rend à la raison.

B. — La Logique des scolastiques est simplement une dialectique : mais la critique et la méthode y sont en germe.

II^e^. **La dialectique est un commentaire de l'Organon**[1]. On distingue la logique formelle et la logique pratique ; l'une qui est une science et se trouve, après l'*Isagoge* de Porphyre, dans le livre de l'*Interprétation* et les *Analytiques* ; l'autre qui est un art exposé dans les *Topiques* et dans le livre des *Sophismes*. S. Thomas a donné la théorie des termes, des propositions et du syllogisme, comme aussi des appréhensions, des jugements et des raisonnements. C'est un commentaire sincère et clair de l'immortelle logique d'Aristote, et il n'est pas, comme on l'a dit, « dépourvu d'originalité[2] ». Il est vrai que le Docteur angélique n'a pas commenté les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* ; mais, en général, dans l'exposé des exercices dialectiques aussi bien que dans l'usage qu'il en fait en ses écrits, il a eu le mérite de garder la mesure et il n'est tombé ni dans les abus dialectiques du pré-Moyen Age, ni dans ceux de la décadence.

III^e^. — **La certitude dans la possession de la vérité**[3], telle est la fin de la dialectique : au Moyen Age on ne l'étudie qu'à ce titre, comme une préparation nécessaire à des études plus fécondes, et un instrument du savoir. Tous professent un dogmatisme que modère un doute incessant dans les questions particulières, mais qui adhère fermement à la vérité et à la solution certaine des grands problèmes de la philosophie, et dès lors est exclusif du scepticisme. — A ce titre, S. Thomas n'a pas d'égal au XIII^e^ siècle par sa confiance dans cette raison qui vient de Dieu, et dans laquelle il recon-

1. **S. Thomas**, in XII *Metaph.*, Liv. V : *Perihermenias et Post. Analyt.* (Vivès, t. XXII et XXIV). — 2. **Haurèau**, art. *S. Thomas d'Aquin*, dans le *Dict. des sciences phil.*, p. 1728. — 3. **S. Thomas**, in XII *Metaph.*, L. IV, lect. 3 et 4.

naît un rayon de la vraie lumière : « lumen rationis æternæ ». Voilà pourquoi les premiers principes ne sont pas susceptibles de démonstration [1] ; l'intelligence qui les reconnaît ne peut être abusée... c'est l'évidence qui en est le critérium.

IV^e. — **La méthode analytico-synthétique** [2] : telle est la voie pour parvenir à la vérité et la méthode qui a les préférences des scolastiques. C'est spécialement celle de S. Thomas : parti d'une expérience très simple, il s'élève à la loi, à l'idée générale, aux principes pour en tirer par de larges et hardis raisonnements une série de conséquences. S'il développe moins que son maître la base expérimentale de cette méthode, ce n'est jamais pour procéder à priori, mais pour réserver à la raison le principal rôle. Il accorde de même un rang très secondaire à l'autorité, car la philosophie ne consiste pas à savoir ce qu'ont pensé les hommes dans les diverses questions, mais où se trouve la vérité : « non est ad hoc quod scietur quid sentiunt homines, sed qualiter se habeat veritas ». Et S. Thomas ne veut pas qu'on cherche en toutes choses une certitude mathématique, mais qu'on se contente en chaque science du degré de certitude qui lui revient suivant sa nature : « Quantum patitur natura rerum. » C'est partout un juste milieu et un mélange harmonieux de science et de raison.

C. — **L'Idéologie**, qui complète la Logique et sert de préambule à la métaphysique, comprend trois problèmes, ceux de l'origine des idées, du fondement de la vérité et de l'objectivité des universaux.

V^e. — **La théorie de l'abstraction**, telle est la solution donnée au premier de ces problèmes [3]. D'après S. Thomas, l'intelligence à l'origine est une table rase « tabula rasa », et n'a aucune idée innée : aussi combat-il l'opinion platonicienne qui admet des idées naturellement imprimées dans l'intellect, et, pour lui, comme pour Aristote, ce n'est ni par intuition, ni par réminiscence que nous possédons ces idées universelles. Leur genèse s'explique d'un côté par une marche ascensionnelle des objets extérieurs dans les sens externes et internes, et des sens dans l'entendement, et d'un autre côté par l'action

1. *In Post. Anal.*, L. I, lect. 5 ; L. II, lect. 20. — *Quæst. disp. De Veritate* : q. XI de Magistro ; *In Post. Analy.*, L. I, lect. 23, etc. — 3. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 84 ; q. 85 ; q. 86 ; q. 87 ; q. 88.

de l'intellect agent sur les représentations sensibles que lui fournit l'imagination. De là l'axiome : « Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. » C'est la théorie de l'abstraction qui comprend deux phases : la sensation et l'intellection, et que tous les grands scolastiques, bien qu'ils discutent sur le rôle des fantômes sensibles et de l'intellect agent, admettent sans conteste et sans exception.

VI^e^. — **Le réalisme modéré**, telle est la solution de S. Thomas relativement au second problème de l'idéologie. Il distingue avec Albert le Grand l'universel *ante rem*, *in re*, *post rem*. L'universel *ante rem* n'est autre chose que l'idée divine, exemplaire et archétype des choses, qui sera la forme des objets créés. L'universel *in re* est cette même forme idéale en tant qu'elle est actuellement réalisée dans les choses. L'universel *post rem*, c'est encore cette essence, conçue par notre intelligence et considérée d'une manière universelle. Voilà donc le fondement des idées universelles ; une nature commune aux êtres de même genre que l'intelligence retrouve, à l'aide de l'abstraction, dans chacun des individus, et à laquelle elle ajoute un mode qui est l'universalité. Telle est la formule élaborée vers la fin du XII^e^ siècle, et le XIII^e^ proclame avec S. Thomas que l'individuel est la vraie substance, et que l'universel tire sa forme complète du travail « réflexif » de notre esprit. — La théorie de l'*exemplarisme* est une conséquence de celle des universaux et relie l'idéologie à la métaphysique. Si, en effet, les universaux *ante rem* sont les idées divines, ces idées sont donc les types, les exemplaires des choses créées, et celles-ci des imitations lointaines et analogiques de l'essence divine. Cette belle théorie, renouvelée de Platon et consignée par S. Augustin, est accueillie avec faveur par le Docteur angélique. Si tous les scolastiques n'entendent pas de la même manière les idées divines, tous sont d'accord avec lui pour le fondement ontologique des essences, la raison de la possibilité intrinsèque des choses, de leur vérité et de leur cognoscibilité et le confirmatur suprême de la certitude de nos connaissances. Même un Aristotélicien comme S. Thomas sait prendre au platonisme ce qu'il contient de vrai pour l'ajouter à la doctrine du Stagirite.

D. — **La Métaphysique** est générale (Ontologie) ou spéciale.

VII^e. — **La théorie fondamentale de l'acte et de la puissance** est la base de l'une et de l'autre. Pour les scolastiques, Dieu seul est acte pur, sans mélange aucun de puissance. Tous les autres êtres sont composés d'essence et d'existence, d'essence commune et d'essence individualisée, de matière ou de forme, de substance et d'accidents, et ces éléments sont entre eux dans le rapport d'acte et de puissance. Ceci suffit pour montrer le rôle fondamental de la théorie dans la scolastique [1] : cette théorie est le pivot de la métaphysique thomiste.

VIII^e. — **Y a-t-il une distinction réelle ou de raison** entre les divers éléments de ces compositions métaphysiques ? C'est une question toujours posée en scolastique. De là l'usage constant de distinctions qui sont de deux sortes d'après les scolastiques : réelles, quand des deux termes l'un n'est pas l'autre indépendamment de toute considération de l'esprit ; logiques ou de raison, quand c'est l'intelligence qui avec ou sans fondement distingue ce qui n'est pas distinct en réalité. — Une distinction formelle, qui ne serait ni l'une ni l'autre, n'est pas connue à l'époque de S. Thomas.

IX^e. — **L'essence et l'existence**. Il y a une distinction réelle entre le concept d'essence et celui d'existence, comme aussi entre une essence possible et une essence existante. Mais, dans l'être créé actuellement existant, sa réalité constitutive (essentia, quod est), et l'acte (esse, quo est) par lequel cette réalité existe, sont-ils réellement distincts ? Les scolastiques se posent tous la question, — et, cela au moins n'est pas douteux, S. Thomas la résout par l'affirmative [2], mettant ainsi dans les créatures purement spirituelles, non pas comme d'autres docteurs une quasi-matière et une forme, mais une composition encore plus fondamentale et qui accentue le caractère transcendant et unique de l'absolue simplicité divine.

X^e. — **L'essence et son individuation**. Tout être qui existe a son individualité (pluralisme) : mais qu'est-ce qui fait les êtres singuliers ? Car enfin, outre les déterminations essentielles qui se retrouvent semblables chez tous les représentants d'une espèce (question des universaux), il y a des détermina-

1. **Acta Apostol. Sedis**, 3 aug. 1914 : 1^re *thèse thomiste* ; — Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 1 ; *Metaph.* L. VII, lect. 1 ; L. IX, lect. 1. — 2. Cf. 3^e *thèse thomiste* ; — Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 50, a. 2, ad 3 ; — *Contra Gentil.*, L I, c. 22, 38 ; — *Opus. De ente et de essentia*, c. 5 ; — **Mgr Farges**, *Théorie fondamentale*, 7^e éd. 1909.

tions individuantes qui les différencient : d'où vient qu'une même essence commune reçoit de multiples individuations ? C'est la question du principe d'individuation et les scolastiques admettent tous que ce principe est intrinsèque et essentiel. Est-ce donc la matière, ou la forme, ou l'union des deux ? — S. Thomas proclame que les purs esprits sont individualisés par leur forme même, tandis que les substances composées le sont par la matière sous telle et telle quantité [1].

XI[e]. — **Substance subsistante : suppôt ou personne.** Dès qu'une substance ou une nature est individualisée, elle est naturellement indépendante de toute autre, parfaitement subsistante, et ceci est une perfection, qui constitue un suppôt chez des êtres dépourvus de raison et fait une personne des êtres intelligents. — Mais quelle distinction y a-t-il entre la substance et la subsistance, entre une nature et une personne ? Question controversée parmi les scolastiques ; toujours logique et réaliste en métaphysique, S. Thomas veut que la personnalité soit une perfection positive et réelle de la substance même individuelle : et cette perfection il semble bien la confondre avec l'existence sans songer à un mode substantiel, comme le feront plus tard Cajetan et Suarez [2].

Voici, au contraire, des compositions au sujet desquelles les scolastiques s'accordent avec S. Thomas pour admettre entre leurs éléments une distinction réelle.

XII[e]. — **Matière et forme**. Toutes les substances créées, même spirituelles, sont composées de puissance et d'acte : sont-elles aussi composées de matière et de forme ? — S. Thomas le nie pour les purs esprits, et par cette négation, prend une position très nette contre la philosophie arabo-juive, aussi bien que contre les tenants de l'école augustinienne. Avec ceux-ci cependant et tous les scolastiques, il admet cette composition de matière et de forme dans toutes les substances corporelles, célestes ou sublunaires, et entre ces deux principes substantiels une distinction réelle et profonde [3].

XIII[e]. — **Substance et accidents**. Moins grande mais très

1. Cf. 11[e] **thèse thomiste** ; — Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 50, a. 4 ; *Contra Gentil.*, L. II, c. 92, 93. — 2. Cf. **Capreolus**, *Defensiones Theologiæ S. Thomæ*, Tours, 1879, *in IV Sent.*, L. III, Dist. V, q. III, a. 3 et Dist. VI, t. V, p. 109-119. — 3. Cf. 8[e] **thèse thomiste** ; — *Quæst. disp. De spiritualibus creaturis*, a. 1 ; *De anima*, a. 6, etc., etc,

réelle aussi est la distinction de la substance et de ses accidents. Ceux-ci sont au nombre de neuf, suivant la division aristotélicienne des catégories, bien distincts de la substance qui est leur substratum. Sur ce point, S. Thomas rallie tous les scolastiques. — Y a-t-il aussi des modes, inséparables du sujet qui les supporte, réellement distincts de lui cependant ? S. Thomas ignore la distinction modale que Suarez établira plus tard entre une chose et sa manière d'être, et qu'il posera comme une intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction virtuelle [1].

XIVe. — **La théorie des quatre causes** est l'objet de l'Etiologie (*αἰτία*, cause). Tout ce qui d'une manière quelconque contribue à l'actualité de l'être, c'est-à-dire, à son passage de la puissance à l'acte, prend le nom de cause. Ainsi se trouve soudée à la théorie de la puissance et de l'acte celle des causes et celles-ci, pour S. Thomas comme pour Aristote, sont au nombre de quatre : la cause efficiente, la cause finale, la cause matérielle et la cause formelle [2].

E. — **La Physique** s'occupe de ces deux dernières causes, c.-à-d. des corps, composés, en effet, de matière et de forme. De là des principes généraux sur les corps et des applications aux corps célestes, aux corps terrestres et même à l'homme. Les principes généraux sont au nombre de quatre.

XVe. — **La théorie du mouvement** domine la Physique : les mathématiques s'occupent des propriétés de l'être qui ne dépendent pas du mouvement, mais la physique traite de l'être corporel, sujet au mouvement. Or le mouvement est le passage de la puissance à l'acte, et quand il s'agit du mouvement corporel, après Aristote, S. Thomas en distingue quatre espèces : le mouvement substantiel, le mouvement qualitatif, le mouvement quantitatif et le mouvement local [3].

XVIe. — **La théorie de la matière et de la forme** n'est pas moins essentielle, et prend le nom d'hylémorphisme. D'après cette théorie : — 1° c'est par une compénétration intrinsèque de leur être que la matière et la forme constituent l'essence des corps, ces deux principes substantiels se complétant l'un

1. Cf. 5e **thèse thomiste** ; — *Sum. Theol.*, p. I, q. 3, a. 6 ; — *Contra Gentil.*, L. I, c. 23 ; II, c. 52. — 2. *In XII, Metaph.*, L. V, lect. 2 ; *Sum. Theol.*, 2a, 2æ, q. 27, a. 3. — 3. *Sum. Theol.*, p. I, q. 2, a. 3 ; q. 9, a. 1, ad 1 ; q. 79, a. 2, c ; — Cf. **Mgr Farges**, *Théorie fondam. de l'Acte et de la Puissance, ou du mouvement.*

et l'autre. Jusque-là tous les scolastiques sont d'accord avec S. Thomas. — Mais jusqu'où va cette dépendance réciproque : la matière première peut-elle exister sans la forme ? S. Thomas le nie : pour lui, la matière première n'a par elle-même aucun acte entitatif, elle est une pure puissance au sens vrai d'Aristote, c.-à-d. quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le néant et qui ne peut exister seul, sans l'union à la forme. Tous les scolastiques ne l'entendent pas ainsi. — 2° La forme substantielle apporte à l'être son existence et sa spécification, sa perfection et son intelligibilité, la source de ses activités, de ses tendances vers une fin et de son unité. La matière, qui est aussi principe constitutif, est le fond passif et homogène, le substratum des formes. — Mais un seul être corporel est-il susceptible d'avoir plusieurs formes substantielles, et, par ex., une forme de corporéité incomplète distincte de la forme spécifique de l'être ? Les anciens tiennent pour l'affirmative, et Albert le Grand lui-même maintient la forme des éléments simples dans les mixtes. S. Thomas se sépare d'eux pour proclamer l'unité de l'être dans l'unité de forme [1].

XVII[e]. — **La théorie des changements substantiels** est résumée dans l'axiome : « corruptio unius est generatio alterius » : elle consiste à expliquer la genèse des formes. S. Thomas s'accorde avec les grands scolastiques pour y reconnaître l'intervention d'un triple facteur : la cause première exerçant une motion générale, la cause seconde ou l'agent naturel et la matière préexistante. — Mais, contrairement à la théorie augustinienne universellement répandue avant lui, sans rejeter les « raisons séminales » dans la matière, il restreint leur rôle pour accentuer celui de l'agent naturel. Pour les Augustiniens, les raisons séminales étaient des formes préexistantes dans la matière : S. Thomas entend par là les diverses puissances actives et passives d'un être, qui le rendent apte à telle ou telle transformation [2]. C'est en vertu de ces prédispositions que la matière ne se dépouille pas d'une forme pour en recevoir une autre quelconque, mais bien celle qui correspond au type immédiatement voisin dans la hiérarchie naturelle des êtres. C'est pour cette raison qu'un corps inorganique n'arrive que par une série de transformations successives à un état

1. *Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4. — 2. *Ibid.*, q. 115, a. 2 ; — Ia IIæ, q. 50, a. 1.

voisin de l'état organique qui le rend apte à recevoir la forme vitale. C'est pour cela enfin que l'embryon humain revêt plusieurs formes intermédiaires avant d'acquérir cette perfection ultime qu'exigera la perfection de l'âme humaine. Mais c'est vraiment l'agent naturel qui est le principe actif de la génération, le donneur de formes, qui n'existent pas comme des germes dans la matière.

XVIII^e. — **La notion de l'espace et du temps** donnée par S. Thomas ne diffère pas de celle donnée par Aristote. Le temps est la mesure du mouvement des choses sensibles, et l'espace l'ensemble des lieux qui les renferment : deux notions, qui montrent leur connexion avec la Physique et que les scolastiques ont précisées avec soin.

E*. — **La Physique céleste et la Physique terrestre** contiennent deux principes sur lesquels la scolastique a été battue au XVII^e s. A ce titre seul, il serait nécessaire de les rappeler ici.

a) **L'un est la théorie astronomique d'Aristote :** après lui et avec les scolastiques, S. Thomas admet que les astres ou mieux tous les corps, sauf les sublunaires, sont intrinsèquement ingénérables et incorruptibles et qu'à cause de l'adaptation parfaite de leur forme à la matière, ils ne subissent aucun autre changement que celui du mouvement giratoire. Mais il n'admet pas comme le Philosophe que ce soient des divinités, et, s'il concède que les sphères sont mues par des êtres intelligents, il fait remarquer que ceux-ci ne leur sont qu'extrinsèquement unis [1].

b) **L'autre est la théorie géocentrique d'Aristote et de Ptolémée** qui fait de la terre un point fixe et immobile autour duquel tourne le soleil. Au reste, la théorie n'est pas mise en avant par S. Thomas seul : elle est commune au XIII^e s. et des scolastiques s'y tiendront trop longtemps, même après les découvertes de Galilée.

c) **La physique terrestre** de S. Thomas est aussi empruntée à Aristote, avec les quatre éléments, le feu en haut, la terre en bas, l'eau plus près de la terre, et l'air plus près du feu et leurs propriétés sensibles le chaud, le froid, le sec et l'humide, etc.

XIX^e. — **Accord avec la science : indépendance vis-à-vis de ses hypothèses.** Ici une remarque s'impose : S. Thomas, qui s'est servi de ces théories antiques, ne les a pas défendues ; même il en dégage sa responsabilité en faisant observer, par ex., que la théorie de Ptolémée n'est qu'une hypothèse commode et qu'il y a peut-être d'autres explications plus satisfaisantes et capables de rendre mieux raison des apparences :

1. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 70, a. 3 ; — Cf. **Choisnard**, *S. Thomas et l'influence des astres*, 1926.

« licet enim, talibus suppositionibus factis, apparent solvere (irregularitates), non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte, secundum aliquem modum nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvatur [1]. » Avertissement de haute importance donné aux philosophes de tous les temps de ne pas se solidariser trop vite avec les savants du jour, et de ne chercher point entre une science éphémère et la métaphysique un concordisme impossible.

XX^e. — **La finalité du Cosmos**. Jamais les scolastiques n'ont considéré la nature comme un organisme vivant, à la manière des anciens. Le Cosmos n'est qu'une collection harmonieuse de substances (pluralisme), dont chacune, étant une nature, se dirige vers une fin. Mais quelle est cette fin ? Aristote qui avait si bien compris l'existence d'une finalité dans la nature et sa tendance vers un but, n'avait pas déterminé ce but. Les scolastiques proclament unanimement que la fin du monde, c'est la gloire extrinsèque de Dieu [2].

F. — La Psychologie étudie les corps vivants du Cosmos : c'est donc, pour S. Thomas comme pour Aristote, une suite de la Physique, et la I^re^ partie de la *Somme* (q. 75-90) en est le Manuel.

XXI^e^. — **Le principe de vie : c'est l'âme,** qui est défini d'après Aristote : « Actus corporis organici, potentia vitam habentis [3]. » Dans la plante, il est doué d'une triple faculté de nutrition, de croissance et de reproduction : l'âme des bêtes possède en outre les facultés sensibles, sens externes et sens internes, et l'âme humaine y ajoute les facultés intellectuelles. Ceci, d'après les scolastiques, implique l'unité de principe de vie dans la plante, dans l'animal pour les deux vies, dans l'homme pour les trois vies, mais n'exclut pas la théorie léguée au Moyen Age par l'antiquité grecque d'un « spiritus physicus » (le πνεῦμα des stoïciens), qui émane du principe informant. — Mais ceci exclut-il aussi dans le composé la présence d'autres formes substantielles, subordonnées, et notamment celle de la forme de corporéité ? Encore une controverse, dans laquelle S. Thomas prend position pour l'unité absolue du principe de vie (cf. XVI^e^).

1. *In lib.* II *De cælo et mundo*, lect. 17. — 2. *Contra Gentiles*, L. II, c. 46. — 3. Cf. 13^e^ **thèse thomiste** ; — *Com.* in II lib. *De anima*, lect. 1 ; *Sum. Theol.*, p. I, q. 18, a. 1, 2.

Deux groupes de problèmes se posent, l'un relativement aux facultés, et l'autre à la nature de ce principe de vie.

G. — **La Dynamilogie** examine ceux du premier groupe.

XXII^e. — **La division des facultés** [1]. S. Thomas et le commun des scolastiques divisent les facultés en cinq groupes : les facultés végétatives, sensitivo-cognitives et sensitivo-appétitives, intellectivo-cognitives et intellectivo-appétitives (sans compter la faculté motrice). Et parce qu'il y a une opposition irréductible entre l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, comme aussi entre la connaissance et l'appétition, il faut admettre entre ces différentes facultés une distinction réelle. Jusqu'ici l'entente est entière. Mais — 1° y a-t-il aussi distinction réelle dans les subdivisions entre les quatre sens internes, entre l'intellect agent et l'intellect possible, entre l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ? Certaines écoles médiévales ne le pensent pas : S. Thomas, toujours logique avec ses principes, maintient la distinction réelle dans ces différents cas, et spécialement, en raison de leurs fonctions irréductibles, entre l'intellect agent et l'intellect patient. — 2° Les facultés sont-elles aussi réellement distinctes de la substance ou sont-ce des modes divers d'une même énergie ? S. Augustin les avait identifiées avec l'essence très simple de l'âme humaine : les scolastiques se divisent, mais S. Thomas en rallie le plus grand nombre à la distinction réelle entre l'âme et généralement toute substance créée et ses principes d'opération [2].

XXIII^e. — **Théorie de la sensation.** La sensation est une connaissance et non un phénomène affectif, qui a pour siège l'organisme et dans laquelle on peut distinguer deux phases : l'une où le sens est passif sous l'action de l'objet extérieur et en reçoit l'espèce impresse (species impressa), l'autre active où le sens, grâce à cette détermination intrinsèque qu'il a reçue, réagit, perçoit l'objet qui est en lui par son action et parachève la connaissance sensible. — Ici S. Thomas se sépare des commentateurs infidèles d'Aristote et de plusieurs scolastiques qui ont vu dans l'espèce sensible, non une action de l'objet extérieur, mais son image minuscule, qui serait elle-

1. Cf. 17^e **thèse thomiste** ; *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, 78 ; *Contra Gent.*, II, c. 72 ; *Quæst. disp. De Anima*, a. 12 et 13. — 2. **Farges-Barbedette**, *Philosophia schol.*, II, n. 153 ; — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 87, a. 1 ; — **Mercier, Ontol.**, 3^e p., p. 335.

même objet de connaissance. Cette théorie subversive de l'objectivité de nos perceptions [1] ne fut jamais enseignée par S. Thomas et les grands scolastiques. — Ajoutons que pour eux c'est dans les organes périphériques que s'accomplit la sensation externe. — Y a-t-il aussi dans les sens externes une espèce expresse ? Il semble bien que S. Thomas [2] la leur refuse pour la mettre dans l'imagination où se reproduit la sensation externe dans une image ou fantôme (phantasma) qui va servir à la connaissance intellectuelle.

XXIVe. — **La théorie de la connaissance intellectuelle** est calquée sur celle de la sensation, et, comme elle, exige des espèces impresse et expresse d'ordre intellectuel, qui sont le produit de trois causes, le « phantasma », l'intellect agent et l'intellect passif. Dans ces termes généraux, la théorie de l'abstraction qui est la clef de l'origine des idées est admise par tous les scolastiques. Mais — 1° toutes nos connaissances sont-elles ainsi abstraites, si l'on excepte l'intuition de l'existence du sujet pensant ? S. Thomas le soutient, et, à l'encontre de certains, refuse à l'intellect une connaissance directe du supra-corporel, ou intuitive des êtres singuliers [3]. — 2° Quel est le rôle respectif des trois facteurs de l'intellection ? Même au XIIIe siècle s'accrédite la fausse théorie du « phantasma spiritualisé » : S. Thomas la combat, et n'accorde au « phantasma » qu'une causalité instrumentale sous l'action d'une force supérieure, qui est l'intellect agent [4], — et sans recours inutile à une illumination spéciale.

XXVe. — **La théorie des passions**, c.-à-d. des mouvements de l'appétit sensitif, soit irascible, soit concupiscible, mérite d'être ici signalée, sinon comme spéciale à S. Thomas, du moins pour avoir été portée dans sa Somme théologique [5] à un degré de perfection remarquable par le fini des observations et la logique des classifications.

XXVIe. — **La racine de la volition**, soit nécessaire, soit libre, est l'intelligence : « nil volitum quin præcognitum » : l'intelligence est antérieure à la volonté. — Mais faut-il poser en thèse la prééminence de l'intelligence sur la volonté (intellectualisme) ou celle de la volonté sur l'intelligence (vo-

1. Cf. **Mgr Farges**, *Objectivité de la perception externe*, 1891. — 2. *Quodl.* VIII, a. 3 ; *Contra Gent.*, L. IV, c. 11. — 3. Cf. 20e **thèse thomiste**. — 4. Cf. 19e **thèse thomiste** ; *Sum. Theol.*, p. 1, q. 79 ; q. 85-88. — 5. *Sum. Theol.*, Ia, 2æ, q. 22 à 48.

lontarisme). Ce sont deux tendances diverses chez les scolastiques. S. Thomas se prononce en faveur de l'intelligence dans toutes les questions [1], — et, spécialement dans celle de la liberté, il déclare que la volonté suit librement, mais toujours, et ne peut pas ne pas suivre le dernier jugement pratique de l'intelligence [2], prononcé d'ailleurs sur l'ordre de la volonté.

H. — L'Anthropologie a le deuxième groupe de problèmes. La nature humaine est un composé de l'âme et du corps.

XXVII^e. — **L'âme humaine est spirituelle** et partant immortelle. La preuve principale de sa spiritualité est son indépendance vis-à-vis de la matière dans ses opérations les plus élevées. Et cette preuve, renouvelée de Platon et de S. Augustin, admise par les grands scolastiques, est admirablement mise en lumière par S. Thomas [3]. — Conséquence : l'âme est immortelle : S. Thomas, qui n'admet pas de matière dans les esprits comme certains scolastiques, n'a pas, comme Scot, de peine à l'établir. Mais, ce n'est pas seulement la puissance ou intellect actif, c'est encore la substance de l'âme qui est indépendante de la matière ou spirituelle ; ainsi ce qui survit à la mort, ce n'est pas l'intellect séparé, stérile dans son isolement, mais l'âme jouissant de ses activités intellectuelles, et conservant en puissance ses facultés inférieures, jusqu'au jour de sa réunion au corps qu'elle appète naturellement. Voilà ce que S. Thomas établit contre Averroès ou même Aristote [4].

XXVIII^e. — **L'âme est l'unique forme substantielle du corps** [5]. L'homme n'est ni le corps seul, ni l'âme seule : c'est un composé substantiel de l'un et de l'autre, et donc la science de l'homme n'est pas l'étude de l'âme ou du corps seulement : ce n'est ni une Psychologie, ni une Physiologie, mais une Anthropologie. La grande scolastique a définitivement renoncé avec S. Thomas à l'union accidentelle et appliqué au composé humain la théorie de la matière et de la forme.

XXIX^e. — **Le Créationnisme**, telle est aussi la doctrine qui remplace définitivement, non seulement l'origénisme, mais le traducianisme admis depuis Tertullien jusqu'à Odon de Tournai et jusqu'au XII^e siècle. — Seulement l'âme est-elle

1. Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, 2^e éd., 1925. — 2. Cf. 21^e **thèse thomiste** ; *Sum. Theol.*, p. 1, q. 82 et 83. — 3. Cf. 18^e **thèse thomiste** ; *Sum. Theol.*, q. 14, a. 1 ; q. 75, q. 84-89. — 4. *II Sent.*, Dist. XVII, q. 2. a. 1. in c. ; *Sum. Theol.*, p. 1, q. 79, a. 4. — 5. 16^e **thèse thomiste.**

créée et unie au corps au premier moment de la conception ? Contre plusieurs scolastiques, S. Thomas soutient le sentiment d'Aristote [1], en harmonie parfaite avec la thèse de l'évolution progressive de la matière et des formes (cf. XVII[e]).

I. — **La Théologie naturelle**, grâce à la métaphysique aristotélicienne, acquiert une perfection qu'on ne trouve ni chez les Pères, ni jusqu'ici chez les scolastiques.

XXX[e]. — **Les preuves de l'existence de Dieu** sont les seules preuves à posteriori : telles les cinq preuves données par S. Thomas dans sa Somme théologique [2] et tirées du mouvement, de la série des causes efficientes, de la contingence, des degrés de perfection, de l'ordre du monde : ce sont des effets, ils réclament une cause [3]. — Les scolastiques du XIII[e] siècle admettent la preuve démonstrative de cette argumentation, ils la proclament inébranlable comme le principe de causalité ; mais tous, comme le maître, s'ils rejettent l'argument de S. Anselme, ne négligent point la preuve augustinienne, tirée de l'universalité et de l'immutabilité des premiers principes.

XXXI[e]. — **La loi d'analogie**, telle est la méthode à suivre pour connaître par voie de *négation* et d'*éminence* la nature et les attributs de Dieu [4]. Il y a une ressemblance mêlée de dissemblance entre les êtres, entre les créatures et Dieu. Or cette analogie qui est dans les choses à des degrés divers, l'esprit la met dans ses concepts, dans le langage et le raisonnement. Grande loi, qui oblige d'écarter de la cause première toutes les imperfections des créatures et de Lui attribuer à un degré éminent (*eminenter*) toutes les perfections qu'elles possèdent. S. Thomas en a posé la base en proclamant que l'idée d'être n'est ni univoque, ni équivoque, mais analogue. — Les Scotistes ne se rallieront pas à ce principe.

XXXII[e]. — **Dieu est acte pur** ; telle est la formule de l'essence divine [5]. Par voie de conséquence, la multiplicité de ses attributs, les uns positifs, les autres négatifs, s'évanouit dans l'unité de l'Infini. — Mais quel ordre de prééminence établir entre eux et comment se distinguent-ils de l'essence divine et les uns des autres ? Ce sont deux controverses scolastiques. S. Thomas semble avoir soutenu que l'aséité radicale

1. Cf. 15[e] **thèse thomiste**. — 2. *Sum. Theol.*, p. 1, q. 2, a. 3. — 3. Cf. 22[e] **thèse thomiste** ; *Contra Gent.*, L. I, c. 12, 13. — 4. *Sum. Theol.*, p. I, q. 13, a. 5 et 6. — 5. Cf. 23[e] **thèse thomiste** ; *Sum. Theol.*, p. 1, q. 4, a. 2 ; q. 13, a. 11.

c.-à-d. l'identité de l'essence et de l'existence est l'attribut primordial ; et sûrement il n'admet qu'une distinction virtuelle là où Gilbert de la Porrée a vu une distinction réelle, et où l'école scotiste cherche à introduire une distinction formelle.

J. — Les rapports de Dieu avec le monde sont multiples : car Il est Créateur, Moteur universel, et Providence du monde.

XXXIII^e. — **La Création**[1] résout la perpétuelle énigme de la philosophie païenne en expliquant la coexistence du fini et de l'infini, et en plaçant sous la causalité divine non seulement le mouvement des êtres, mais leur substance même et ce qu'ils ont de plus intime. La thèse de S. Thomas est celle-ci : de toute éternité Dieu connaît tous les possibles : dans le temps il fait sortir ceux qu'il veut du néant à l'existence par un seul acte de sa toute puissance et sans aucune matière préexistante. — Mais Dieu pourrait-il le faire aussi ab æterno ? S.Thomas, après S. Augustin, et malgré l'ancienne scolastique, refuse d'y voir une contradiction absolue et dans tous les cas.

XXXIV^e. — **La Prémotion physique** est, quoi qu'on en ait dit, enseignée par S. Thomas[2] pour expliquer l'activité des causes secondes, et sa thèse ne soulève ni chez ses contemporains ni au XV^e siècle[3] l'opposition qu'elle rencontrera au XVI^e chez les partisans du concours simultané.

XXXV^e. — **La Providence** ne convenait pas au dieu d'Aristote, immobile dans son auto-contemplation et ne s'arrêtant pas au détail dans le gouvernement des choses. Celui des scolastiques exerce une Providence à laquelle rien n'échappe, pas plus le particulier que le général. Aussi, d'après S. Thomas, le monde est bon, sans être le meilleur possible, et le gouvernement du monde est juste, malgré le mal physique, qui est naturel aux êtres créés et malgré le mal moral, qui est une conséquence de la liberté humaine.

Si nous ajoutons que Dieu est cause exemplaire du monde, qu'il est conservateur et cause finale, nous aurons les grandes théories de la théodicée scolastique.

K. — La Morale est générale ou spéciale. L'une et l'autre, à partir du XIII^e siècle, sont envisagées au point de vue philosophique. Voici les théories générales.

1. Cf. 24^e **thèse thomiste**. — 2. Cf. 24^e **thèse thomiste** ; — *Sum. Theol.*, p. 1, q. 44, 45, 105 ; *Contra Gent.*, L. II, c. 6-15 ; L. III, c. 66-69. — 3. Cf. **Jo. Ude**, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, 1905.

XXXVI^e. — **Théorie de la fin dernière.** Quelle est la fin dernière de l'homme ? La réponse des anciens est vague : celle des scolastiques, guidés par la révélation, acquiert une précision remarquable. Dieu seul est la fin de l'homme : seule, sa possession par la contemplation (visio), l'amour (amor) et la jouissance (delectatio) peut rassasier l'activité suprême et totale de l'homme. — Seulement les scolastiques discutent pour savoir si la prise de possession de la béatitude consiste dans un acte de connaissance ou dans un acte d'amour, ou dans l'un et dans l'autre. Conformément à sa doctrine de la prééminence de l'intelligence (cf. XXVII^e), S. Thomas place l'essence de la béatitude dans la vision.

XXXVII^e. — **Théorie de la loi.** L'homme est dirigé vers sa fin par la loi, qui est « une ordination de la raison, promulguée par le légitime législateur, en vue du bien commun ». Cette définition est du Docteur angélique : qu'il s'agisse de la loi éternelle conçue par Dieu, de la loi naturelle conçue par l'homme, ou d'une loi positive, la loi est ou doit toujours être la « recta rationis ordinatio », avant d'être le précepte de la volonté : autrement, l'ordre n'a pas de force obligatoire. Nous reconnaissons dans cette théorie un cas nouveau de la prééminence accordée par S. Thomas à l'intelligence sur la volonté, dont il ne parle même pas dans sa définition de la loi.

XXXVIII^e. — **La théorie de l'acte humain** a été exposée avec une perfection incomparable par le Docteur Angélique dans la I^a II^æ Notion du volontaire et du libre, nature du bien moral, syndérèse et conscience pour saisir les principes généraux et en faire l'application à un cas particulier, fruit de nos actes, c.-à-d. mérite et vertu : tout a été comme fixé définitivement pour les siècles à venir. Nous remarquerons seulement, parmi les théories qui lui sont chères et spéciales, que, faisant dépendre la moralité de l'objet, des circonstances et de la fin, il n'admet pas d'actes indifférents *in individuo*, parce que tout acte délibéré est nécessairement fait pour une fin, qui nécessairement est conforme ou non à la droite raison, et partant bonne ou mauvaise. — Cependant la fin n'est que source subjective de la moralité et les circonstances, fin secondaire. La source objective et fondamentale, le S. Docteur la place dans la nature des choses, leur conformité ou difformité

avec la droite raison, et non dans l'arbitraire de la volonté humaine ou divine. Nouveau principe qui découle encore de la prééminence de l'intelligence, et met S. Thomas aux antipodes de tous les despotes et loin de Scot et de Descartes.

L. — La Morale spéciale est divisée par l'Ange de l'Ecole en trois parties : la monastique, la domestique et la politique [1]. Il n'y a rien à ajouter à la description détaillée qu'il nous donne de toutes les vertus morales dans la IIª IIæ. Bornons-nous à parler de sa Politique et de son économie politique.

XXXIXe. — **La Politique** n'est pas un art, mais une science, car elle est une partie de la morale, et voici quelques-uns de ses principes. — L'homme est fait pour vivre en société : il a des besoins qui la réclament : la société est donc de droit naturel. — Mais, sans autorité, pas de société : l'anarchie est essentiellement antisociale. L'autorité peut être transmise par la multitude dans une société qui se constitue. — Dieu en est le premier auteur : toute autorité est d'origine divine. — Elle n'est donnée que pour le bien commun, et le bon gouvernement est celui qui le cherche. — Le mauvais, au contraire, substitue son avantage propre au bien de tous, et c'est la tyrannie. — La tyrannie, comme le bon gouvernement, peut être monarchique, oligarchique ou démocratique. — Mais la meilleure forme est la monarchie tempérée, comme aussi la pire des tyrannies est celle d'un seul. — La société a le droit de résister à la tyrannie, toutefois à certaines conditions dont la principale est qu'on ne procède point par autorité privée, mais en vertu d'une autorité publique et légale [2].

XLe. — **L'économie politique** n'est pas ignorée de S. Thomas [3]. « Quant aux biens extérieurs, dit-il, deux droits appartiennent à l'homme. D'abord, le droit de se les procurer ou de les transmettre à d'autres, et sous ce premier rapport, il est licite que l'homme possède en propre : cela est même nécessaire pour trois raisons [4] », que S. Thomas développe : il a donc bien affirmé le droit de propriété et il n'inclinait pas vers le communisme ou le socialisme, comme on l'a soutenu [5]. D'autre part, voici en quels termes il condamne le libéralisme

1. *In X Eth.*, L. I, lect. 1. — 2. Cf. **Didiot**, *S. Thomas d'Aquin*, ch. XVIII ; — **S. Thomas**, *De Regno ad Regem Cypri = De Regimine principum*, L. I, II-4 ; — *Le gouvernement royal*, 1926 (Les maîtres de la politique chrétienne). — 3. *Sum. Theol.*, IIa, IIæ, q. 66, a. 1-2. — 4. *Ibid.*, a. 2. — 5. *Com. in Polit.*, Lib. II, lect. 1-4.

économique : « L'autre droit, continue-t-il, qui appartient à l'homme quant aux choses extérieures, c'est le droit d'en user. Pour celui-ci, il ne faut pas qu'on prétende en jouir seul et solidairement, on doit y faire entrer la communauté et se montrer disposé à en faire profiter le prochain [1]. » — Que dire de tant d'autres principes posés par le S. Docteur sur le même sujet ? L'utilité pour les gouvernants d'être riches de toute façon pour être indépendants, l'obligation qu'ils ont aussi « d'être riches en aumônes », et d'instituer des caisses de secours en faveur des pauvres, des orphelins et des veuves, des pèlerins et des étrangers, la nécessité de mesures hygiéniques dans la fondation d'une ville, la surveillance des Juifs voleurs et usuriers, l'abolition de l'esclavage, du servage même... C'est une injustice d'accuser S. Thomas de n'avoir pas eu souci des choses de ce monde.

283. Conclusion : la SCOLASTIQUE et le THOMISME. — Cette esquisse sommaire autorise déjà à conclure que la scolastique n'est pas un « chaos, un amalgame de tous les systèmes [2] » : elle va nous permettre de dégager ses caractères essentiels et, par comparaison, ceux du thomisme.

La *scolastique* est un **éclectisme chrétien à base péripatéticienne**. Le fond est d'Aristote, mais corrigé et complété par une raison aussi ferme dans ses principes que soumise aux règles de la foi, et donc enrichi de doctrines laissées dans l'ombre par le Stagirite, comme l'exemplarisme divin, la création, la Providence et l'immortalité de l'âme. C'est pour cela que dans cette philosophie, la Logique est une dialectique, que la critique s'arrête au dogmatisme, et que la méthode est analytico-synthétique : triple orientation, qui est celle d'Aristote, de la foi, de la raison. C'est pour cela encore qu'un certain dualisme domine la métaphysique, où la théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance, éclairée encore par la révélation, établit une opposition irréductible entre Dieu, Acte pur et les créatures, mélanges d'acte et de puissance : et dès lors, il faut que, comme application de cette théorie, la cosmologie soit un dynamisme physique, la psychologie un spiritualisme modéré, l'idéologie objectiviste et la théodicée créationniste. C'est pour cela enfin que la morale est

1. *Sum. Theol.*, IIa, IIæ, q. 66, a. 2. — 2. Cf. *Archiv. fur Geschich. der Philosophie* (oct. 1901).

une franche affirmation de l'individualisme libertaire : par le bon usage de son libre arbitre, l'homme atteint sa fin, qui est la possession de Dieu, sans se confondre avec lui : car ni en principe, ni à la fin, la scolastique n'est un système moniste.

Mais, tout en rejetant le monisme panthéistique, S. Thomas ne laisse pas d'insister sur **l'unité** qui existe soit dans chaque être particulier, soit dans chaque composition d'êtres, soit dans le système général du monde : son dualisme n'implique jamais la coexistence de deux réalités totalement indépendantes. Qu'est donc le thomisme par rapport à la scolastique ? C'est, nous semble-t-il, une **formule franche et nette du péripatétisme chrétien**, le maintien des positions aristotéliciennes contre les tenants de l'augustinisme et malgré les averroïstes l'incorporation à l'aristotélisme des vérités chrétiennes. Pour se rapprocher du Stagirite, S. Thomas oppose « à la pluralité des formes l'unité de principe substantiel ; à la théorie des raisons séminales l'évolution « ordonnée » de la matière ; à la composition hylémorphique des substances spirituelles la doctrine des formes subsistantes ; à la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés celle de leur distinction réelle[1] », etc... Le **thomisme est l'aristotélisme franc**, délivré de **surcharges**, mais **élargi et christianisé.**

III. — ÉLOGE DE S. THOMAS.

Inutile d'essayer la critique d'une si magnifique synthèse : nous avons à en faire ressortir toute la grandeur.

284. Portrait de S. THOMAS. — « Le Docteur angélique était d'une très haute et très droite stature, image parfaite de la rectitude et de l'élévation de son âme... Il avait la tête large et bien dessinée, le front très accentué. Sa complexion était extrêmement délicate, et pour qu'il pût montrer tant d'énergie, il fallait que la volonté dominât complètement et pour ainsi dire jusqu'au miracle ses sens et ses nerfs que le moindre accident extérieur blessait cruellement : mais, en réalité, son corps était entièrement soumis à l'esprit et ses sentiments à la volonté[2]. »

Il y aurait des choses merveilleuses à dire sur la pénétration de son esprit et sur son génie. On raconte[3] qu'il avoua un jour, non par vanité, mais par reconnaissance à Dieu et pour sa gloire, que jamais il ne lui était arrivé de lire aucun livre sans le comprendre aussitôt et le pénétrer entièrement. Ce qu'il avait lu

1. Cf. M. **de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 288. — 2. Cf. **Didiot**, *S. Thomas d'Aquin*, c. X. — 3. *S. Antonin*, III, p. *Hist.*, tit. XXMI, § 10.

une fois, il ne l'oubliait jamais plus : il le fit bien voir en composant, de mémoire, sur l'ordre du pape Urbain IV, la *Chaîne d'or*, recueil des sentences des SS. Pères sur les quatre Evangiles. Au témoignage du frère Bernard, son intime ami, il dictait à trois et quelquefois à quatre copistes sur des sujets différents. Au reste, la vigueur, la puissance et la fermeté de son intelligence trouvent leur preuve manifeste dans la multitude de ses ouvrages.

Que dirai-je des qualités de son âme ? « S. Thomas, a écrit Clément VI, était le type et le modèle de toutes les vertus et ses membres en étaient tous un miroir transparent : son regard respirait la simplicité ; son visage, la douceur ; sa manière d'écouter autrui, l'humilité et ses lèvres, l'aménité. L'histoire nous atteste la chasteté de son corps, la libéralité de ses mains, la gravité de sa démarche, l'honnêteté de ses manières et sont bien connues la piété de son âme, les lumières de son intelligence, sa bonté, sa sainteté, sa charité. » Bref, on l'a appelé « le plus saint des savants et le plus savant des saints » et son nom propre consacré par des siècles de vénération est celui d'*Ange de l'Ecole*[1].

285. Source et méthode. — C'est en Dieu, source de lumière, que le Docteur angélique allait puiser sa science, et ses grands moyens d'arriver à la vérité étaient avant tout la prière et le jeûne. « Chaque fois, dit le frère Reynaud, qu'il voulait étudier, discuter, professer ou écrire, il recourait premièrement à la contemplation et demandait avec larmes la grâce d'entendre exactement les mystères de la religion divine ; une nouvelle difficulté surgissait-elle pendant son travail, il s'adressait encore à l'oracle de la prière et toute difficulté disparaissait miraculeusement. » Aussi, en songeant, d'une part, à la multitude de ses ouvrages et, de l'autre, à la brièveté de sa vie, on n'a pas de peine à croire que « ce n'était pas aux forces naturelles de son génie qu'il devait cette science merveilleuse par laquelle il s'est élevé au-dessus de tous les Docteurs ». « Tant de lumières, a dit Jean XXII, ne s'explique pas sans un miracle : doctrina ejus non fuit sine miraculo. »

Toutefois, ce serait une erreur de croire à une infusion surnaturelle de la science dans son esprit sans l'emploi des moyens ordinaires. Sa méditation était profonde et sa réflexion continuelle n'était pas même interrompue à la table du roi de France. Son érudition était immense : il avait lu et compris tous les livres, alors connus, des anciens philosophes ou des Pères, et, si un regret envahissait son âme, c'était de n'avoir pas tel ou tel livre de l'antiquité dont il savait l'existence. Son travail était prodigieux et les corrections de ses œuvres quelquefois multipliées. « Pour s'en convaincre, on n'a qu'à ouvrir au hasard le volume dans lequel M. l'abbé Uccelli nous offre la reproduction fidèle de l'autographe de la Somme *Contra gentes*, on verra que les ratures n'y tiennent pas moins de place que le texte définitif[2] » : l'édition

1. Cf. **Salmanticensium** *Cursus theologicus*, t. I, *oratio exhortatoria*, § III — 2. **P. Ramière**, *Etudes religieuses*, juin 1879, *Les autographes de S. Thomas*

léonine (XIII-XIV^e vol.) confirme cette observation[1]. Loin de s'être affranchi de la loi du travail, le saint Docteur s'était placé dans les conditions les plus favorables à l'étude : la solitude et le recueillement, les dispositions du cœur, des frères qui lui traduisaient les ouvrages grecs et arabes, des copistes prêts le jour et la nuit à écrire les inspirations de son esprit, voilà les causes qui expliquent la mise au jour d'une doctrine où se trouvent harmonieusement unies l'universalité et l'unité, la vérité, la force, la fécondité, en deux mots la profondeur des pensées et la clarté du style.

286. Universalité et unité. — Tels sont les premiers caractères de sa science. Génie universel, S. Thomas a parcouru tout entier le vaste domaine des sciences profanes et sacrées, de la Philosophie et de la Théologie. — Philosophe, il a porté sur tout son regard investigateur : l'être réel en métaphysique, et l'être de raison en dialectique, l'être créé et l'être incréé : la nature des êtres depuis l'Etre suprême, qui est acte pur jusqu'à la matière qui est une pure puissance : les actes humains et les actes de l'homme, sa vie morale, individuelle, familiale et sociale ; les vertus depuis la tempérance qui règle l'appétit sensitif jusqu'à la charité qui remplit l'appétit supérieur ; les péchés mortel et véniel ; les lois éternelle, naturelle, humaine ; les relations des hommes entre eux, leurs droits et leurs devoirs d'après les préceptes de la justice distributive et la justice commutative : rien n'échappe à sa pénétrante analyse. — Théologien, il a légué à la postérité un plan grandiose et un exposé complet de toute la dogmatique et de toute la morale, et sa Somme théologique avec ses quatre parties (la seconde en deux) a été justement comparée à quatre fleuves sortant d'une source commune du paradis terrestre pour inonder la terre entière.

Aussi universelle que celle de son maître Albert le Grand, sa science a plus d'unité. S. Thomas pousse très loin son analyse, étend son érudition dans tous les sens, mais il sait mieux encore ramener ses connaissances à l'unité d'une synthèse, et, avec son robuste génie, il s'est si bien assimilé la pensée des autres qu'il en a fait la sienne propre. Aussi, jamais de désaccord avec lui-même et, à peu d'exceptions près, les opinions qu'il a soutenues n'étant que simple bachelier, il les

1. Cf. **Chan. Didiot**, *S. Thomas d'Aquin*, p. 90, et le manuscrit — moins raturé — de la Somme théologique, conservé au collège Angélique.

enseigne encore, devenu maître et docteur, souvent avec les mêmes preuves : « Opiniones et rationes quas adhuc bacellarius adinvenit, paucis exceptis, magister effectus, scripsit, tenuit ac defendit [1]. »

287. Vérité, force, fécondité. — C'est là d'ordinaire le signe de la vérité : « cum veritas consistit in medio, ejus est unitas [2].»

Parfaitement une et cohérente dans toutes ses parties, sa doctrine se présente à nous avec toutes les garanties de la vérité et tous les caractères de la certitude. Sans doute, toutes ses opinions théologiques et philosophiques ne s'imposent pas et on reste libre d'adopter un sentiment contraire au sien. Sans doute aussi, les savants ont signalé dans ses écrits des erreurs de fait, des interprétations singulières, des ignorances naïves en physique ou en chimie. Mais Léon XIII et les savants ont déclaré en même temps que la doctrine thomiste n'en était pas altérée dans son fond, dans sa substance, et c'est sans doute pour cela que Clément VIII la proclame divine et sans erreur : « divina, cœlestis, admirabilis et sine ullo prorsus errore », et Gilles de Rome, pleine de vérité et la vérité même : « Veritate plena, spiritu veritatis scripta et ipsa veritas. » — De là cette solidité doctrinale et cette inébranlable fermeté du thomisme. C'est le roc infrangible contre lequel sont venues se briser des erreurs sans nombre et des hérésies de toutes sortes : « Ab ipso sunt extirpatæ infinitæ hæreses [3] ». Un hérésiarque célèbre a le sentiment de cette puissance et dans sa fureur Luther s'écrie : « Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam ! » Blasphème ridicule, mais aveu significatif. Aussi, tous les penseurs chrétiens, soucieux de la vérité, s'abritent-ils à l'envi sous le nom glorieux de S. Thomas ; et le professeur dans sa chaire, l'écrivain dans ses livres, le thésiste dans ses argumentations, se réclament de l'autorité du Docteur angélique et s'en couvrent comme d'un bouclier inexpugnable. — C'est le privilège de la vérité de ne pouvoir être ébranlée par rien, de se défendre aisément d'elle-même, et de briller davantage à mesure qu'on l'attaque : force, elle est aussi vie et fécondité. Les principes de S. Thomas sont des semences de vérité, des germes qui iront se dé-

1. **Guill. de Tocco,** *Vita S. Thomæ.* — 2. *S. Thomas in Ep. ad Hebr.,* Lect. II, in init. — 3. *Saint Pie V.*

veloppant dans tous les siècles : « quam latissime patent, infinitarum fere veritatum semina », et l'on peut dire qu'après avoir renversé les erreurs des temps passés, le Saint Docteur a voulu construire l'arsenal où la postérité irait puiser des armes pour combattre celles de l'avenir. « Ad profligandos (errores) qui perpetua vice in posterum exoriturí sunt, arma invictissima suppeditavit[1]. »

288. **Profondeur de pensée et clarté du style.** — « Mais serait-il vrai, s'écrie Lacordaire, que je chercherais à vous peindre ce que fut cet homme et ce que furent ses œuvres[2] ? » Une profondeur de pensées qui effraie, une sublimité de vues qui donne le vertige : voilà l'Ange de l'Ecole. Leibniz a dit le mot célèbre : « Thomas Aquinas ad solidum tendere solet[3]. » Telle fut bien la loi de ce génie, depuis l'âge de cinq ans où il pose à tous cette question : « Qu'est-ce que Dieu ? » jusqu'à l'heure de sa mort où il explique le Cantique des Cantiques. Considérez de près l'orientation de son intelligence et voyez ce qu'il commente de préférence, ce qu'il expose lui-même. Ce qu'il commente, ce sont les écrits d'Aristote si serrés et si concis sur la Dialectique et la Métaphysique ; ce sont les livres les plus obscurs de la Sainte Ecriture, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse ; ce sont les ouvrages de mystique et de dogme les plus difficiles, comme le Traité des Noms divins de Denys l'Aréopagite et celui de la Trinité de Boèce. Ce qu'il expose, ce sont les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie : celle de la vision de Dieu dont son disciple, le Frère Romain, vient après sa mort lui certifier l'exactitude par ces paroles : « Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum » ; celle des accidents eucharistiques dont J.-C. lui-même l'assure qu'il a bien écrit : « Bene scripsisti. »

Or ce qu'il y a de remarquable, c'est la lumière que S. Thomas répand dans des questions si abstruses et, pour dire le mot, la clarté merveilleuse de son style. Cette clarté n'est pas un vain miroitement de couleurs, ni des délayures de style, ni un cliquetis brillant de mots sonores : elle est un fruit de la lucidité des pensées, de la propriété la plus exacte des termes, de la justesse des expressions et de l'ordre tou-

1. **Leo XIII**, *Encycl. Æterni Patris.* — 2. **Lacordaire**, *Disc. pour la transl. du chef de S. Thomas*, 18 juill. 1852. — 3. *Theod., de Bonit. Dei*, pars 2a, n. 230.

jours inaltérable qui règne dans le discours : « In ejus intellectu claritas, dit Clément VIII, in doctrina verborum proprietas, dicendorum modus, et in omni disciplinarum genere singularis ordo et mira perspicuitas [1]. »

Merveilleuse clarté qui n'est obscurcie ni par la concision extrême, ni par la plénitude de sens « de ses brèves et puissantes formules, où le génie inspiré de Dieu fixe la vérité [2] ». On dirait un pur cristal sous un faisceau de lumière, ou un marbre étincelant qui n'a besoin pour briller d'aucun vernis. C'est ce que le P. Gratry appelle « la densité métallique [3] » du style de S. Thomas. Qu'on lise la preuve de l'existence de Dieu par le premier moteur, ou, au choix, un passage de cette Somme dont le pape Jean XXII a dit que tous les articles sont autant de miracles : « Tot miracula, quot articuli » et on n'y trouvera ni un mot à ajouter, ni un mot à retrancher. Or il nous semble que c'est une qualité maîtresse et hors pair, que la clarté dans ces conditions et dans des matières où il serait puéril et déplacé de viser aux ornements de la rhétorique, et où c'est bien parler que de s'énoncer clairement. C'est pourquoi, cela ne souffre aucun doute dans notre esprit, si Corneille et Racine se disputent le premier rang dans le style poétique, si Bossuet a porté au plus haut degré de perfection le style oratoire, S. Thomas n'est inférieur à personne dans la perfection du style philosophique.

289. Conclusion : S. THOMAS, maître et patron des écoles catholiques [4]. — L'éloge de S. Thomas est un sujet inépuisable, et n'est plus à faire. Notre-Seigneur le premier a déclaré jusqu'à trois fois, à Paris, à Orvieto, à Naples, que S. Thomas avait bien écrit : « **bene scripsisti de me** ». Presque tous les papes, depuis Jean XXII jusqu'à Léon XIII, Pie X [5], Benoît XV et Pie XI [6], les conciles de l'Eglise les plus solennels, ont recommandé de suivre sa doctrine : les académies les plus célèbres du monde entier, les ordres religieux l'ont suivie. Voilà donc notre guide et notre maître dans l'étude de la philosophie chrétienne. — **Guide très sûr** : on ne s'égare pas à sa suite, mais on ne l'abandonne pas sans danger : « Hujus doctoris doctrina præ cæteris... habet veritatum cer-

1. **Clément VIII**, *ap. Salmant., loc. cit.*, § X. — 2. **Gratry**, *Les sources*, ch. XIV. — 3. *Ibid.* — 4. Cf. *Encyc. Æterni Patris*, 1879 ; Bref. *Cum hoc sit*, 1880. — 5. **Acta Apost. sedis**, Bref *Doctoris angelici*, 1914. — 6. *Ibid.*, Aug. 1922.

titudinem ita ut nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse, qui autem eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus [1]. » — **Maître éminent**, à lui seul il suffit et n'est remplacé par personne. N'est-il pas vrai que par lui-même il contient tout Aristote, mais Aristote élevé de sens et lumineux, et par S. Augustin tout Platon, mais Platon « précisé et encore agrandi ? [2] » — C'est avec raison que l'Université de Paris l'a appelé la **source des docteurs** « fons doctorum » qui ont vécu après lui, de Cajetan, Soto, Suarez, de Lugo, Gotti, qui lui doivent tant. Lisez-le donc : « En vain, liriez-vous tous les auteurs, si vous ne lisez Thomas d'Aquin : si vous le lisez seul, **il vous suffit** [3]. » — « A lui seul il a donné plus de lumières à l'Eglise que tous les autres docteurs, et l'on profite plus en une année seulement dans ses livres que pendant une vie tout entière dans les écrits des autres [4] » : c'est le **Docteur commun**.

§ IV. — LES CONTEMPORAINS DE S. THOMAS.

Parmi les contemporains du Docteur angélique, qui n'ont subi que légèrement ou même ont combattu son influence, nous citerons trois individualités marquantes, représentant chacune une école ou une tèndance particulière : — 1. S. Bonaventure, l'école franciscaine ; — 2. Siger de Brabant, l'averroïsme latin ; et — 3. Roger Bacon, la direction scientifique.

I. — S. BONAVENTURE (1221-1274) [5].

290. Sa vie et ses écrits. — S. BONAVENTURE fut le contemporain et au premier chef l'ami de S. Thomas, son collègue et son émule à l'université de Paris.

Il naquit en 1221 à Bagnorea en Toscane et s'appelait Jean Fidenza : guéri miraculeusement par l'intercession de S. François, il aurait reçu alors le nom de Bonaventure. Vers 1240, il prit l'habit des Franciscains, vint écouter à Paris les leçons d'Alex. de Halès, puis de Jean de la Rochelle, et, en 1248, il enseigna publiquement. Devenu docteur, nommé général de l'Ordre en 1257, il refusa l'archevêché d'York en 1263, mais dut accepter le cardinalat en 1273. Il mourut en 1274 au concile de Lyon et fut canonisé par Sixte IV en 1482. Appelé d'abord le Docteur

1. *Innoc. VI*, in orat. de S. Thoma ; — Cf. **Lavaud**, *S. Thomas, guide des études*, 1925. — 2. **Gratry**, *Les Sources*, ch. XIV. — 3. **Card. Casanate**, d'après **Didiot**. *ouvr. cité*, p. 181 ; — Cf. **Berthier**, *S. Thomas Aquinas, doctor communis*. — 4, **Jean XXII**, Cf. *Acta Sanctorum*, 7 mars. — 5. Cf. **P. de Martigné**, *ouvr. cité*, c. III, *Le Séraphin de l'Ecole* ; — **Palhoriès**, *S. Bonaventure*, 1913 ; — **Gilson**, *La Philosophie de S. Bonaventure*, 1924.

dévot et depuis Gerson le Docteur *séraphique*, il fut déclaré Docteur de l'Église par Sixte V en 1587.

Une première édition de ses ouvrages parut en 1482. Sa doctrine philosophique est contenue dans ses *Commentaires* sur les Sentences, le *Breviloquium*, l'*Itinerarium mentis ad Deum*, le *de Reductione artium ad theologiam*. L'édition complète de Sixte V, en 1588, en sept volumes in-folio, ne comprenait pas moins de 88 traités : plusieurs sont apocryphes ou d'une authenticité douteuse. Aussi les Pères du collège Saint-Bonaventure à Quaracchi en ont entrepris une édition critique : commencée en 1882, elle s'est achevée avec le 10e vol. en 1902 [1]. Le P. de Fanna songea à y introduire de nouveaux traités philosophiques ; la question inédite : « *An rationes æternæ sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione* ? », est devenue la question 4e de l'opuscule : *De scientia Christi* [2].

291. La philosophie de S. BONAVENTURE — est le péripatétisme légèrement nuancé de thomisme, et fortement imprégné d'augustinisme et de mysticisme.

A. — En général, S. Bonaventure **suit Aristote**, quand il ne le trouve pas en opposition avec la foi : « eumdem præ cæteris philosophis sectari solemne habuit » ; aussi lui fait-il des emprunts continuels. — Son *idéologie* est celle des grands scolastiques. Ainsi, dans la question des Universaux, il n'est ni réaliste, ni conceptualiste, mais réaliste modéré : l'humanité, dit-il, est une « chose commune aux individus, par ex. à Pierre et à Paul », mais non en ce sens qu'elle soit unique, car il n'y a pas d'autre substance que Pierre et que Paul [3]. — L'*origine des idées* est aussi expliquée d'après les principes de l'Ecole : la potentialité de l'âme humaine, les espèces sensibles, la nécessité de l'intellect agent, la formation des espèces intelligibles, l'intellect possible [4]..., etc. Il faut admettre avec le Philosophe, dit-il, que notre intelligence a été créée semblable à une table rase, dénuée de toute idée innée, soit particulière, soit universelle, mais capable d'acquérir des idées avec le secours des sens et de l'expérience. Or, pour cet effet, l'intellect agent lui est indispensable. « L'intellect possible ne comprend pas sans l'intellect agent [5]. » — A la *Métaphysique*, S. Bonaventure donne pour base la théorie scolastique de l'acte et de la puissance pour en conclure, en général, que toute nature est composée d'essence et d'existence et, en

1. Cf. **P. Fidèle de Fanna**, *Ratio novæ collectionis operum S. Bonaventuræ*, 1874. — 2. *Opera*, t. V, Quaracchi, 1891. — 3. Cf. *III Sent., Dist.* II, a. 2, q. 3. — 4. **Bonelli**, *Prodomus*, p. 156. — 5. *II Sent., Dist.* 24, p. 1, a, 2, q. 4.

Physique, que tous les êtres sensibles sont composés de matière et de forme. — En *Psychologie*, il ne se borne pas à affirmer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, il enseigne aussi que l'âme est la forme substantielle du corps « non solum secundum accidentia, sed etiam secundum substantiam et naturam [1] ». C'est même sa nature d'informer un corps, — c'est *plus probablement* en cela qu'elle diffère des esprits purs, — et c'est aussi sa gloire, étant donnée la perfection du corps de l'homme : « Le corps humain, dit-il, est l'organisme le plus noble et le mieux proportionné qu'il y ait dans la nature : aussi est-il informé et ne peut-il être informé que par la plus noble de toutes les formes qui est l'âme humaine [2]. » — Enfin en *Théologie*, c'est par la créature qu'il s'élève à la connaissance de Dieu : « Dans notre condition actuelle, dit-il, l'universalité des choses est l'échelle par laquelle nous nous élevons jusqu'à Dieu. Parmi les êtres créés, les uns sont les vestiges de Dieu, les autres en sont les images. Pour parvenir au Premier Principe, il faut que nous prenions pour guides ces vestiges et ces images [3]. » Or ces vestiges sensibles et ces images spirituelles sont des occasions qui mettent en branle l'imagination et poussent à des ascensions pieuses vers Dieu.

Bref, ici et ailleurs, ce sont les théories péripatéticiennes qu'accueille S. Bonaventure, mais qu'il enseigne à sa façon, parce qu'il veut les fusionner avec l'idéalisme platonicien : syncrétisme malaisé, qui montre l'influence croissante de la philosophie aristotélicienne et comment peu à peu elle pénètre et désagrège l'augustinisme, même chez un Bonaventure.

B. — **Sa philosophie est légèrement nuancée de thomisme.** — Elle en diffère assurément [4], mais elle s'en rapproche pourtant sur quelques points secondaires. Citons comme exemples la distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses facultés [5], celle des facultés entre elles, l'impossibilité pour la matière première d'exister sans la forme [6], et surtout l'influence très délicate du dernier jugement pratique de l'intelligence sur la détermination de la volonté. S. Bonaventure soutient ces mêmes thèses à peu près comme le Docteur angélique, et voici comment il explique la dernière :

1. *II Sent., Dist. I*, p. 2, a. 3, q. 2. — 2. *Ibid.* — 3. *Itinerar. mentis in Deum*, c. I ; — Cf. *I Sent., Dist. III*, p. 1, a. un., q. 2. — 4. **Gilson**, *ouv. cité*, p. 473. — 5. *I Sent., Dist. III*, p. 2, a. 1, q. 3. — 6. *II Sent., Dist. XII*, a. 1, q. 1.

« Il y a, dit-il, un double jugement de l'intelligence ; l'un, qui est spéculatif, ne va pas au delà d'un simple dictamen et il appartient uniquement à la raison ; l'autre, qui est pratique, définit ce qu'il faut faire ou ne pas faire et jamais la raison ne le porte sans la volonté. Quelque longue, en effet, que soit la délibération de la raison, il faut enfin se décider : or la raison se décide toujours pour la partie que préfère la volonté. Lors donc qu'on affirme que la volonté suit le jugement de l'intelligence, il faut bien s'entendre : si on veut parler du simple dictamen, il n'est pas vrai de dire que la volonté le suit nécessairement. Ce n'est exact que du jugement pratique et définitif, mais il ne faut pas en conclure que la volonté suit principalement un acte étranger, puisqu'au contraire elle attire l'acte de la raison à son acte propre[1]. » Elle le suit toujours, librement : voilà la thèse thomiste.

C. — **L'augustinisme** — de fond et de forme entre pour une plus large part dans le péripatétisme de S. Bonaventure.

Quant au *fond* de la doctrine, le Docteur séraphique continue et parachève la tradition de l'ancienne école franciscaine, et comme elle il enseigne : — 1° l'existence d'une *matière dans tous les êtres*, dans les esprits aussi bien que dans les corps : il n'y a pas lieu, selon lui, d'admettre avec les thomistes les formes subsistantes. — 2° La *pluralité des formes* substantielles dans le composé. « Il n'est pas toujours vrai, dit-il, qu'un composé de matière et de forme soit un être complet, et qu'ainsi il ne puisse entrer dans la composition d'un autre être. Cela a lieu quand la matière épuise toutes les inclinations de la forme, et la forme toutes les inclinations de la matière pour une perfection ultérieure. Mais ce n'est pas le cas ici[2] » pour l'âme et généralement dans les composés de ce monde. — 3° L'existence de *formes inférieures et subordonnées dans le composé humain*. C'est une conséquence : l'âme raisonnable n'a pas un rôle d'information totale. « Composée déjà de matière et de forme, elle conserve un besoin inné d'informer le corps matériel, et d'autre part le corps organisé — quoique composé aussi de forme et de matière — apprête son union avec l'âme humaine[3]. » — 4° Enfin les *raisons séminales*.

D'après S. Thomas, c'est l'agent naturel qui, sous la motion, divine, engendre la forme nouvelle dans la matière *privée* de toute forme, mais *apte* à en recevoir une. D'après S. Bonaventure, « l'agent créé ne produit absolument aucune essence nouvelle : il se borne à faire passer *en acte* des essences qui *préexistaient*

1. *II Sent., Dist.* XXV, p. I, a. 1, q. 6, ad 3. — 2. *II Sent., Dist. XVII*, a. 1, q. 2, ad 6. — 3. *Ibid.*

depuis la création dans la matière à l'état de puissances. Ce passage de la puissance à l'acte se réalise par une simple modification substantielle, introduite dans une essence préexistante[1] ».

De plus en plus ces idées augustiniennes pénètrent l'école franciscaine et S. Bonaventure, qui leur donne un regain de faveur, est le représentant autorisé de l'augustinisme au XIII^e s.

Dans les *méthodes*, il s'en rapproche davantage encore. Si l'on excepte, en effet, les *Commentaires sur les Sentences*, où règne la grande méthode scolastique, sa manière est celle des *Soliloques* et des *Confessions*. La raison ne domine pas dans ses écrits, mais le cœur : l'intuition y a plus de part que le raisonnement ; il s'agit moins de faire briller la vérité que de la faire goûter à l'âme, et le style est plutôt celui d'un Père de l'Eglise que celui des scolastiques. « Sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungit, ut lectorem docendo moveat, et in intimos animi secessus illabatur[2]. »

D. — **Le mysticisme**, — qui se trahit dans cette méthode, est au fond de tous les ouvrages de S. Bonaventure, car ceux-ci semblent à ce point dictés par la foi et une théologie affective que « si philosophie signifie raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne[3] ».

Dans l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, qui est son principal ouvrage mystique, S. Bonaventure enseigne qu'il y a dans l'homme, outre l'œil de la chair (oculum carnis) et l'œil de la raison (oculum rationis), l'œil de la contemplation (oculum contemplationis). C'est donc par une série de trois étapes (le monde, l'âme, Dieu lui-même) que nous monterons jusqu'à Dieu, et par six échelons après lesquels vient le septième et dernier stade qui est le repos inénarrable, l'extase de l'âme dans la contemplation de l'infini[4].

Inutile d'ajouter que le mysticisme de S. Bonaventure ne va pas sans l'inspiration surnaturelle de la grâce divine et que, s'il implique l'union mystique de l'âme avec Dieu, il ne compromet jamais la distinction substantielle de l'un et de l'autre : par ces deux caractères il se distingue essentiellement du mysticisme rationaliste et panthéistique. Ce mysticisme est la continuation de celui de S. Bernard et des deux Vic-

1. *II Sent., Dist. VII*, p.II, a. 2, q. 1 et *IV Sent., Dist. XLIII*, a. 1, q. 4 ; — Cf. **Gilson**, *ouv. cité*, c. X. — 2. **Sixte V**, *Bulla Triumphantis Jerusalem*, 16 mars 1588. — 3. **Gilson**, *ouv. cité*, p. 462. — 4. *Itinerarium mentis ad Deum*, c. I-VII.

torins ; il est la démonstration péremptoire que la grande scolastique ne sacrifie pas le cœur à la raison, mais s'oriente aisément vers l'amour de Dieu : « Les mystiques (chrétiens) ne veulent exclure que la connaissance curieuse et spéculative qui se repaît d'elle-même : (à leur sens), la connaissance doit, pour ainsi dire, se fondre tout entière en amour[1]. »

E. — **Une tendance dialectique, sinon ontologiste**, — est à signaler encore pour achever de caractériser S. Bonaventure.

1. Chose, en effet, singulière, le mysticisme ne porte pas à négliger la culture de la raison : il n'a pas empêché S. Bonaventure de promouvoir l'amour de la science[2], ni de se livrer aux exercices dialectiques, ni d'établir dans son Ordre des argumentations publiques. Lui-même était fort habile dans l'art des distinctions et de la réplique, comme le remarque Sixte V : « Fuit in S. Bonaventura id præcipuum et singulare ut argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertia præstaret. »

Ses écrits nous fourniraient plus d'un exemple. Contentons-nous de signaler sa division des connaissances humaines d'après les quatre lumières qui nous éclairent : la lumière extérieure pour les arts mécaniques, la lumière inférieure pour les choses sensibles, la lumière intérieure de la philosophie et la lumière supérieure de la grâce de l'Ecriture Sainte. La première se divise en sept rayons qui correspondent aux sept arts ou métiers ; la seconde est susceptible de cinq modifications différentes qui répondent à la division des cinq sens ; la troisième se distribue entre les trois parties de la philosophie, qui sont la philosophie rationnelle, la philosophie naturelle et la philosophie morale, etc... Il faut voir dans le texte cette pénétration qui touche à la subtilité et qui fait de S. Bonaventure le précurseur de Scot[3].

2. Le mysticisme, poussant le Docteur séraphique à mettre en relief l'action divine sur les âmes, même et surtout dans l'acte de la connaissance, l'inclinait davantage vers l'*ontologisme*, et il faut dire qu'il y a des textes où il semble enseigner que la première conception de l'entendement humain a pour objet l'être divin : les ontologistes ne manquent pas de s'en prévaloir[4]. Mais ces textes doivent être mis en regard de son enseignement *ex professo* : or sa théorie intellectuelle est con-

1. **Bossuet**, *Médit. sur l'Evangile, la Cène*, 2e p., 37e jour. — 2. **P. de Carvalho e Castro**, *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, 1923. — 3. Cf. *De Reductione artium ad theologiam* ; Cf. **Gilson**, *ouv. cité*, c. VII.— 4. **Jean-sans-Fiel**, *Discussion sur l'Ontologisme*, p. 173 ; — **Gilson**, *ouv. cité*, c. XII, p. 378-386.

forme à la théorie scolastique (n. 291 A). En réalité, jamais il n'a dit que l'homme puisse atteindre à la vision directe de Dieu par le jeu de ses puissances *purement naturelles*.

Qu'on lise, par ex., sa 4e question disputée sur *la Science du Christ* : « Sans doute, déclare-t-il dans la conclusion, pour arriver à la certitude intellectuelle, il est nécessaire, même ici-bas, d'atteindre de quelque façon la raison éternelle, régulatrice et motrice de la nôtre, mais pas en elle-même seule et dans sa clarté increée, seulement dans l'essence créée de chaque chose et donc comme dans un miroir et en énigme [1]. » — De même, là où il parle de l'illumination de nos intelligences par la lumière divine, il entend sans doute qu'elle est le principe, mais non l'objet de notre connaissance (n. 183, 249, 297, 301-n. 9).

292. Conclusion : parallèle entre S. BONAVENTURE et S. THOMAS. — Successeur de Jean de la Rochelle et, comme lui, resté fidèle à l'augustinisme, S. Bonaventure est le **troisième représentant de l'Ecole franciscaine**. Son mérite est d'y avoir introduit une nouvelle direction, la **direction mystique**, qui lui eût manqué sans doute, si Adam de Marisco avait été élu à sa place. Mais il n'en est pas encore le législateur : Richard de Middleton qui lui succède, bien que *Doctor solidus* et *fundatissimus*, ne l'est pas davantage, en sorte que privée d'un maître incontesté, elle continue à se fractionner encore : pendant que les mystiques s'attachent à S. Bonaventure, les physiciens prennent pour chef Roger Bacon, les logiciens marchent sur les traces de Raymond Lulle et les métaphysiciens prennent pour guide Duns Scot. Aussi ne peut-on pas avec Gerson voir en S. Bonaventure « le plus parfait de tous les maîtres [2] ». Il n'a **pas**, comme S. Thomas, laissé de Somme théologique, un **grand ouvrage qui s'impose** à tous ses disciples, encore moins à toutes les intelligences et à toutes les écoles. La postérité sera pleine de vénération pour le docteur séraphique : mais, quand il s'est agi de choisir un guide, l'ordre franciscain donnera la préférence à Scot [3] et, en dehors de l'Ordre, à l'un et à l'autre on a préféré S. Thomas.

II. — SIGER DE BRABANT [4].

293. Historique. — Nous venons de nommer l'adversaire le

1. Cf. *De Scientia Christi*, q. IVa. — 2. *De Examinat. doctr.*, cens. 61 ; — **P. de Martigné**, *ouvr. cité*, p. 145. — 3. *Ibid.*, p. 429. — 4. Cf. **Mandonnet**, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 1899 ; *Revue thomiste*, janv. et mars 1897 ; — *Œuvres de Siger de Brabant* (les Philosophes Belges), t. VII, Louvain, 1908 ; — **M. de Wulf**, *ouvr. cité*, II, n. 325-332 ; — **Mgr Chollet**, *Dict. de théol. cath.*, art. *Averroïsme*.

plus en vue de la scolastique au XIIIe siècle et de S. Thomas. — La vie de Siger est peu connue. Clerc séculier et maître ès arts à l'Université de Paris, dans le troisième quart du XIIIe siècle, le professeur de la rue de Fouarre se pose en défenseur des doctrines d'Averroès « contra præcipuos viros in philosophia, Albertum et Thomam[1] ». Aussi devient-il l'âme des agitations disciplinaires et doctrinales de l'époque et son histoire se confond avec celle de l'averroïsme latin, dont il est le leader incontesté.

Les interdictions de 1210 et 1215 n'avaient pas fermé entièrement à Aristote et à son Commentateur la porte des écoles. Mais en 1252, la nation anglaise impose l'étude du *De Anima* d'Aristote et en 1255, la Faculté des Arts prescrit l'enseignement de ses ouvrages. L'averroïsme ne tarde pas à se faire des adeptes, puisqu'en l'année 1256 nous voyons Albert le Grand composer, sur l'ordre d'Alexandre IV, son traité *De unitate intellectus contra Averroem.* L'erreur n'en fait pas moins de rapides progrès. Il faut que le pape Urbain IV renouvelle en 1263 la défense d'enseigner Aristote et que Guillaume de Moerbeke et S. Thomas, appelés en Italie, 1259-1269, fassent l'un de nouvelles traductions sur le texte grec et l'autre de nouveaux commentaires des œuvres du Philosophe. Puis S. Thomas reparaît à l'Université de Paris en 1269 et engage une lutte très vive avec Siger. Il réfute d'abord victorieusement ses ouvrages dans son *De unitate intellectus contra Averroistas.* Siger répondit par son traité *De anima intellectiva*, auquel le Docteur angélique répliqua dans les questions disputées *De l'Ame* et des *Créatures spirituelles.* C'est à cette époque, en 1270, que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamne quinze propositions averroïstes. Mais l'effervescence continue, à ce point qu'en 1272, une scission s'opère dans la Faculté des Arts, et au recteur Albéric, la faction averroïste oppose un autre recteur, probablement Siger lui-même. Il était temps d'aviser : le légat du pape rétablit l'unité de gouvernement en 1275, et, en 1277, Tempier condamne 219 propositions[2].

Siger en appelle à Rome, mais de nouveau condamné l'année suivante, il mourut misérablement à Orviéto, percé par son clerc, qui était devenu fou[3]... Nous avons dit qu'un parti puissant marchait derrière Siger. Ses disciples les plus connus sont Boece de Dacie, qui mourut comme lui en prison, et Bernier de Nivelles, suspect aussi d'hérésie. Sa dangereuse erreur se retrouve au XIVe siècle à Paris avec Jean de Jandun (n. 327) et en Italie surtout dans l'Université de Padoue (n. 343).

294. L'averroïsme antiscolastique, — tel est le trait saillant de la doctrine de Siger. Nous entendons par là un ensemble de solutions opposées à la synthèse scolastique, et qui, empruntées à Averroès (n. 222), sont soutenues dans l'Occident

1. **Denifle-Châtelain**, *Cartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 487. — 2. Cf. **Denifle-Châtelain**, *Ibid.*, t. IV ; — Cf. **B. Landry**, *Duns Scot.*, ch. Ier. — 3. *Revue de phil.*, 1er fév. 1901.

latin sous prétexte de fidélité au philosophe. Avec le Commentateur, Siger et les Averroïstes enseignent :

1. En logique, la *doctrine des deux vérités*. Ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie et réciproquement : « Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duæ contrariæ veritates [1]. » La certitude est égale de part et d'autre, car Aristote et Averroès sont infaillibles en philosophie.

2. En idéologie, *l'unité de l'intellect agent*. La 1re proposition condamnée en 1270, disait : « il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes », et la 2e : « il est faux et impropre de dire que c'est l'homme qui comprend. » L'intellect agent, séparé du corps humain par sa nature, vient s'unir temporairement à l'âme végétative-sensitive de chacun et, opérant en lui l'acte de la pensée, lui tient lieu d'intellect possible.

3. En psychologie, avec le *monopsychisme* humain, la *négation de l'immortalité individuelle*. C'était une conséquence : car « l'âme végétative-sensible, qui est la forme de l'homme, comme tel se corrompt par la mort » (prop. 7e), et même « Dieu ne peut pas donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible et mortelle » (13e). Ce qui survit à la mort, c'est l'intellect agent, et, parce qu'il n'est jamais séparé de tous les corps humains, l'homme individuel meurt, mais la race, mais l'humanité est immortelle.

4. En cosmologie, l'*éternité du monde* et sa production par une série d'intermédiaires. En effet — c'est un postulat pour les averroïstes — ce qui n'a pas de fin n'a pas de commencement. En conséquence « le monde est éternel » (5e), et de même n'ont commencé, ni la matière, ni les cieux incorruptibles, ni l'âme immortelle, ni même l'espèce humaine : « il n'y a pas eu de premier homme » (6e). — D'autre part, la cosmogonie averroïste place Dieu au sommet ; en bas, des sphères matérielles ; au centre, les intelligences séparées. Ces intelligences séparées, nécessaires et éternelles, ont fait les sphères incorruptibles, et celles-ci les natures corruptibles de ce monde terrestre. Dieu n'est pas créateur.

5. En théodicée, la *négation des rapports de Dieu* avec le

1. **Denifle-Châtelain**, *Cartul.* I, 543.

monde. Dieu ne s'occupe pas d'un monde qu'il n'a pas créé, ni pour le conserver, ni pour concourir à ses opérations, ni pour le gouverner. Ainsi « Dieu ne connaît pas les singuliers » (10e), « Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même » (11e) et « les actions humaines ne sont pas soumises à la providence divine » (12e). — C'est la négation de tous les attributs relatifs de Dieu.

6. Enfin, en morale, *le déterminisme* avec ses conséquences. « La volonté de l'homme veut ou choisit sous l'empire de la nécessité » (3e), car « tout ce qui se passe dans le monde est soumis nécessairement à l'influence des corps célestes » (4e). D'où la ruine de la liberté, la négation de toute responsabilité morale, l'illégitimité de tous les châtiments et la porte ouverte au libertinage des mœurs.

Telles sont les doctrines hétérodoxes enseignées par Siger et ses partisans. Sur plus d'un point, en vertu même de leur principe, ils devaient se rencontrer avec les scolastiques, et surtout avec l'école alberto-thomiste : ainsi la 14e proposition condamnée soutient l'unité de forme dans le composé et la 15e l'inexistence d'une matière dans les anges. Or ces propositions sont orthodoxes et défendues par S. Thomas ; leur place à la suite des treize autres ne s'explique que par l'influence de l'école augustinienne qui veut envelopper dans une même réprobation le péripatétisme thomiste et averroïste.

295. L'importance de l'averroïsme latin — est toute relative. En soi, ce n'est qu'**un pur décalque** de certaines interprétations données par le Commentateur au texte aristotélicien. Sur les mêmes points, la raison des scolastiques éclairée par la foi était parvenue à des conclusions diamétralement opposées. En se faisant les **disciples d'Averroès**, Siger et ses partisans ne montrent ni originalité, ni indépendance, ni claire vue de la vérité, mais, trouvant dans la science arabo-péripatéticienne un organisme philosophique et scientifique fortement construit, ils ont cru commode de l'accepter en bloc, sans s'occuper d'en écarter les scories. — L'intérêt de l'averroïsme n'est pas là, dans sa synthèse doctrinale : il est tout entier dans son **opposition à la scolastique**, dans les discussions qu'il suscite, les ouvrages dont il fournit l'occasion à S. Thomas, à Albert le Grand, à Raymond Lulle, dans les

condamnations qu'il s'attire, et la division qu'il révèle entre l'école augustinienne et l'école alberto-thomiste.

III. — ROGER BACON (1212-1292) [1].

296. Sa vie et ses écrits. — Né vers 1212 ou 1214, en Angleterre, **R. BACON**, qui était de famille riche, se livra avec ardeur à l'étude des lettres et des sciences, à Oxford d'abord, ensuite à l'Université de Paris, où, reçu docteur, il fut honoré d'une chaire. Revenu à Oxford et entré dans l'ordre de S. François vers 1251-1257, il n'y trouva pas, dix ans durant, les facilités qu'il espérait pour ses études préférées ; il reçut même la défense de communiquer au public ses écrits. Mais en 1266, Clément IV ordonne à Roger Bacon de lui envoyer une copie de l'ouvrage qu'il projetait : de là dès 1268 l'*Opus majus*, précédé de l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*. Seulement, en 1277, une réaction se produisit ; atteint sans doute par la condamnation de l'astrologie judiciaire, il riposta : peu après, le général des Franciscains le condamnait à la peine de l'incarcération. Sa carrière littéraire se termine là, presque contemporaine de celle de S. Thomas, bien qu'il ne soit mort qu'en 1292.

297. Quant à la doctrine, en Roger Bacon — il faut considérer le philosophe et le savant.

A. — **Comme philosophe**, malgré une réelle indépendance d'esprit, Roger Bacon a subi l'influence de l'augustinisme. Il est *augustinien*, comme toute l'école franciscaine. Voilà pourquoi il adopte les célèbres théories : des raisons séminales, de la matière spirituelle dans l'âme humaine et les anges, de la pluralité des formes [2] et de l'illumination spéciale de Dieu. — Mais, sur ce dernier point, il va plus loin que ses prédécesseurs et adapte à la théorie de l'exemplarisme la terminologie averroïste. Il soutient, en effet, que l'intellect agent n'est pas une faculté spéciale de l'âme, mais une substance séparée qui en diffère essentiellement. « Et sic intellectus agens non est pars animæ, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili : volo illud efficaciter probare [3]. » Seulement comme Robert Grosse-Tête, Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle [4], Adam de Marisco, Jean Peckam et surtout Roger Marston († après 1298) qui essayent de donner un sens chrétien à l'averroïsme,

1. Cf. **E. Charles**, *R. Bacon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, 1861 ; — **G. Delorme**, art. *Bacon*, dans le *Diction. de Théol. cath.* ; — **R. Carton**, *L'expérience physique, L'expérience mystique, La synthèse doctrinale de R. Bacon*, 3 vol., 1924. — 2. Cf. **P. de Martigné**, *ouvr. cité*, p. 200. — 3. Cf. *Opus tertium*, p. 11, c. V. — 4. *Traité de l'âme*, édit. Luquet, p. 428.

il identifie l'intellect agent avec Dieu [1]. Conséquence : l'illumination divine entre comme élément dans toute pensée.

L'indépendance de R. Bacon s'affirme plus nettement sur bien d'autres points. Les théories chères aux philosophes d'alors sur le vide, le plein, le mouvement, l'unité de temps et de lieu, et généralement celles qui touchent par quelque côté aux sciences, sont soumises par lui à une discussion serrée et souvent battues en brèche. Celle en particulier qui affirme l'unité de matière dans tous les êtres contingents est qualifiée d'erreur pernicieuse « error perniciosus in philosophia ».

R. Bacon s'élève surtout contre la *scolastique dialectique*. A son avis, programmes et méthodes sont à refaire, car de graves abus s'y sont introduits : « tam in substantia studii quam in modo studendi ». « Sept péchés capitaux vicient les études de *théologie*..., en particulier la prédominance de la philosophie sur la théologie, l'ignorance des langues, des sciences les plus nobles et les plus utiles au théologien, l'impossibilité où on est de les apprendre [2]. » La *philosophie* n'a pas un meilleur sort : « perit philosophia », s'écrie R. Bacon, en la voyant négliger l'étude des sciences. Dans l'ardeur de ses convictions, il ne garde plus de mesure ; il se raille de la lourde Somme d'Al. de Halès « quæ est plus quam pondus unius equi » et déclare que la philosophie a été corrompue par S. Thomas [3] et qu'elle l'a été par Albert le Grand plus que par aucun autre : « plus quam per omnes qui fuerunt unquam inter latinos [4] ».

Quelle est donc sa *méthode* ? Un mélange d'expérimentalisme et d'illuminisme. Il y a trois modes de savoir : l'autorité, le raisonnement, et l'expérience qui seule assure la certitude. Mais l'expérience est externe et interne et celle-ci est riche des inspirations faites par Dieu, outre l'illumination générale, aux divers stades de l'humanité, aux patriarches, à Salomon, à Aristote, à Avicenne : révélation encyclopédique, qui, une fois découverte (traditionalisme), assure l'unité du savoir. Ici encore R. Bacon exagère la tendance scientifique et mystique de l'école *franciscaine* d'Oxford [5].

B. — **Comme savant,** Bacon a des vues moins contestées. Sa

1. *Opus maj.*, t. III, p. 47. — 2. Cf. *Opus tertium*, p. 87-309. — 3. *Opus min.*, p. 323. — 4. Cf. *English hist. rev.*, juill. 1897, p. 503-504 ; — Cf. **Carton**, *ouvr. cité*, III, p. 19-20. — 5. Cf. **Carton**, III, p. 119 et passim.

connaissance des langues et des sciences naturelles est remarquable pour l'époque. Il déclare lui-même que la linguistique lui était chose facile et presque un jeu d'enfant « facilis et puerilis » et il parvint à convaincre ses contemporains, mais un peu tard, des services que les langues peuvent rendre à la science : en 1311, le concile de Vienne prescrit aux Universités l'enseignement des langues orientales. — Quant aux sciences naturelles, qu'il n'est pas seul alors à savoir, son mérite est d'avoir, après Albert le Grand, insisté sur la méthode qui leur est propre, celle de l'expérience et de l'observation, qui seule en ces matières peut donner la certitude « plene certificat ». Armé lui-même de sa méthode, il commence à constituer les sciences de l'avenir : on ne saurait dire tout ce que lui doivent la perspective, l'optique, la chimie, l'astronomie, la géographie : sur ce dernier point, les pages qu'il a écrites, reproduites par Pierre d'Ailly, auraient influencé Christophe Colomb. — Surtout il trace la voie aux siècles futurs et « du fond de ces âges reculés, projette parfois un coup d'œil prophétique sur les plus étonnantes inventions des temps actuels [1] ». « Son opuscule de *Secretis Operibus artis et naturæ* est plein de ces visions d'avenir : les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les ballons, les leviers à roue, les scaphandres, le télescope, le microscope, les terribles effets de la foudre y sont indiqués presque à la lettre [2]. » « On peut, dit-il, faire jaillir du bronze des foudres plus redoutables que ceux de la nature : une faible quantité de matière préparée produit une horrible explosion accompagnée d'une vive lumière. On peut multiplier ce phénomène jusqu'à détruire une ville et une armée. L'art peut construire des instruments de navigation tels que les plus grands vaisseaux, gouvernés par un seul homme, parcourent les fleuves et les mers avec plus de rapidité que s'ils étaient remplis de rameurs. On peut aussi faire des chars, qui, sans le secours d'aucun animal, courront avec une incommensurable vitesse [3]. »

298. **Critique de ROGER BACON.** — **Savant plus que philosophe, critique** de la scolastique, qui n'édifie rien pour la remplacer, R. Bacon n'est **pas un constructeur de système.** Partisan d'une méthode nouvelle, il ne suscite pas de disciples pour la suivre, il n'est **pas un chef d'école.** — Bacon est un **apôtre de la science** : il la veut pour vaincre l'Antéchrist, qui est proche ; et c'est un **voyant** : « les sciences qu'il a glorifiées ont triomphé. Plusieurs réformes proposées par lui ont été accomplies. La scolastique a perdu longtemps son crédit par suite des abus mêmes qu'il avait signalés et qui la vicièrent déjà à son apogée. Le temps a justifié l'ensemble de l'œuvre

1. **Bareille**, *Hist. de S. Thomas d'Aquin*, p. XXXVIII. — 2. **G. Delorme**, art. cité. — 3. *Op. de Secretis Operibus artis et naturæ*,

de celui que Humboldt a appelé le plus grand génie du moyen âge [4] » et que la postérité a qualifié de **Docteur admirable** « Doctor admirabilis ». Sa personnalité reste une énigme.

§ V. — LES DERNIERS PHILOSOPHES DU XIII[e] SIÈCLE.

299. Les condamnations du thomisme en 1277 [2]. — Quelques années après la mort du Docteur angélique se place un événement important pour l'histoire du mouvement philosophique dans le dernier quart du XIII[e] siècle.

Nous venons de le voir, S. Thomas n'avait pas que des partisans parmi ses contemporains : sa doctrine ne triomphe pas sans résistance. Outre les averroïstes avec Siger et les critiques comme Bacon, le thomisme suscite de nombreux adversaires : — des Dominicains même, après ROLAND DE CRÉMONE et HUGUES DE SAINT-CHER, comme PIERRE DE TARENTAISE († 1276) et ROBERT KILWARDBY († 1279) ; — des Franciscains surtout, comme MATTHIEU D'ACQUASPARTA à Bologne († 1302), le pamphlétaire GUILLAUME DE LA MARRE († 1298), auteur d'un *Correctorium fratris Thomæ* [3], RICHARD DE MIDDLETON [4] († 1308), PIERRE DE JEAN OLIVI († 1298) ; — enfin la plupart des docteurs séculiers depuis GUILLAUME DE SAINT-AMOUR jusqu'à Henri de Gand. On se rallie généralement à l'ancien péripatétisme nuancé d'augustinisme pour s'opposer au péripatétisme franc et nouveau du Docteur angélique et nous avons vu (n. 293) quinze propositions condamnées en 1270 : la 14[e] et la 15[e] atteignaient sa doctrine.

Malgré l'admiration générale qui se manifeste à la mort de S. Thomas, l'opposition ne désarme ni à Paris, ni à Oxford. — A Paris, c'est le 7 mars 1277, au moment où dans leurs écoles les Frères-Prêcheurs faisaient le panégyrique du Maître, que le fougueux évêque fait mettre au ban de l'enseignement les 219 propositions, soi-disant averroïstes, mais une vingtaine visait plus ou moins directement l'enseignement de S. Thomas ; la 96[e] était ainsi conçue : « Quod Deus non potest multiplicare entia sub una specie sine materia. » — Onze jours après, le 18 mars, le dominicain ROBERT KILWARDBY, archevêque de Cantorbéry, fait censurer comme dangereuses par l'Université d'Oxford une série de 30 thèses grammaticales, logiques et physiques dont plusieurs étaient thomistes ; par ex. la 3[e] : « quod nulla potentia activa est in materia » ; la 4[e] : « item quod privatio est pure nihil » ; la 6[e] : « item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt una forma simplex ». — En 1284 et 1286, le franciscain JEAN PECKHAM, successeur de Robert Kilwardby, renouvela, sans les bien connaître, ces prohibitions et fit tous ses efforts pour ramener les esprits à « la solide et saine doctrine des fils de S. François, Alexandre de Halès et S. Bonaventure [5] »... « à la

1. *Dict. de Théol. cath.*, art. cité, t. II, col. 30. — 2. Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 290-291. — 3. Cf. **Jourdain**, *La phil. de S. Thomas d'Aquin*, t. II. — 4. **Eug. Hocedez**, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, 1925. — 5. *Cartul.* I, 634.

pluralité des formes, aux raisons séminales, à la théorie des rationes æternæ, de l'illumination divine, à l'identité des facultés et de l'essence de l'âme et, généralement, à l'enseignement de S. Augustin : « Quidquid docet Augustinus de regulis æternis et luce incommutabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris [1]. »

Nous le verrons (n. 313), ces condamnations, comme il arrive en pareil cas, n'empêchèrent pas les disciples de S. Thomas de se multiplier. Mais peut-être eurent-elles de l'influence sur les trois individualités du dernier quart du siècle : — sur Henri de Gand, qui, après avoir aidé à les rédiger, essaie d'un système indépendant, — sur Duns Scot qui fonde le formalisme réaliste et — sur Raymond Lulle qui passe sa vie à pourfendre l'averroïsme avec le péripatétisme dialectique. Ne va-t-on pas jusqu'à prétendre que, sans la condamnation de 1277, nous n'aurions eu « ni Duns Scot, ni Guillaume d'Ockam ? [2] »

I. — HENRI DE GAND (?-1292) [3].

300. Sa vie et ses écrits. — Sa vie légendaire n'a pas résisté à la critique : il ne paraît pas que **HENRI DE GAND** ait étudié à Cologne sous Albert le Grand, ni qu'il soit entré dans l'ordre des Servites. Mais, né au début du XIII^e^ siècle, il est chanoine de Tournai en 1267, archidiacre de Bruges en 1276, enfin docteur de l'Université de Paris en 1277. C'est là qu'il joue un rôle prépondérant jusqu'à sa mort en 1293.

Sa vie littéraire se place donc entre celle de S. Thomas et celle de Duns Scot. Ses deux principaux ouvrages sont une *Somme théologique* restée inachevée et quinze *Quodlibet* qui nous renseignent sur les disputes les plus célèbres de cette fin du XIII^e^ siècle.

301. La philosophie de Henri de Gand — renferme plus d'une thèse originale et caractéristique.

1. Spécial est le fondement qu'il assigne à la *certitude* au commencement de sa Somme. A l'encontre des tendances critico-sceptiques qui commençaient à se faire jour, Henri maintient la valeur intrinsèque de nos facultés de connaissance. Mais, d'après lui, on ne peut connaître parfaitement une vérité qu'en la sachant conforme à son exemplaire divin qui est Dieu : il faut recourir à une illumination spéciale de Dieu pour avoir le dernier fondement de la certitude.

Sa Métaphysique contient plus d'une théorie analogue :

2. *Celle de l'acte et de la puissance* ou de la forme et de la

1. *Ibid.* — 2. Cf. **B. Landry**, *Duns Scot*, ch. I, p. 20. — 3. Cf. **de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 303-308, passim ; — Cf. **Huet**, *Recherches... sur Henri de Gand*, 1838 ; — **M. de Wulf**, *Mémoires couronnés de l'Acad. roy. de Belgique*, 1895 ; — **Lajard**, *Hist. litt. de la Fr.*, t. XX, p. 144 ; — **Forget** dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. VI, col. 2191.

matière. L'acte ou la forme a son essence ; la puissance ou la matière aussi. D'autre part, l'existence ne se distingue pas réellement de l'essence. Henri admettra donc avec S. Thomas que les anges sont des formes subsistantes et avec Scot que la matière pourrait exister sans forme substantielle.

3. *La théorie des existences incomplètes.* C'est un principe sur lequel Henri aime à revenir : « Esse (les existences) sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ. » Il en résulte que dans un être composé de matière et de forme, la matière a son existence propre, la forme aussi, et que l'agrégat est un composé de deux existences. Et parce que dans l'homme, il y a une matière première, une forme de corporéité, et une âme humaine, il faudra dire que l'existence humaine est une agglutination de trois existences partielles.

4. *Le principe d'individuation* « n'est pas la matière, ni la forme, ni l'agent, mais, pour ainsi dire, une propriété du suppositum comme tel[1] » : et cette propriété, avec Richard de Middleton, son contemporain, Henri la fait consister simplement en une double négation de division interne et d'incommunicabilité de la substance. Il en conclut que pour les anges, comme l'enseigne la condamnation de 1277, Dieu peut multiplier les individus sans multiplier les espèces.

5. *La possibilité du vide* est la théorie la plus originale de sa Cosmologie. La matière, a-t-il dit, peut exister sans la forme : supposez donc que Dieu supprime instantanément la forme d'une substance, d'une pierre, par ex., il supprimera du même coup sa quantité actuelle, qui vient du composé, non de la seule matière et ainsi, au moins un instant, la matière première sera suspendue dans un espace vide.

6. *La pluralité des formes* n'est demandée qu'en Psychologie. Il n'y a pas de forme de corporéité dans les êtres inférieurs à l'homme, mais en ce dernier elle est nécessaire pour expliquer l'identité du corps après la mort, et surtout pour assurer aux générateurs qui ne produisent pas l'âme une part suffisante dans la production de l'être humain. L'argument est nouveau et la théorie, ainsi restreinte, n'est ni franciscaine, ni thomiste.

Passons aux particularités de sa Théorie de la connaissance.

1. *Quodlibet*, V. 8, t. I, p. 245 ; — Cf. **M. de Wulf**, *ouvr. cité*, II, n. 304.

7. *La fausse notion des espèces impresses d'ordre sensible.* La scolastique enseigne que les objets extérieurs font sur les sens une impression (espèce impresse) qui détermine la perception : Henri de Gand y voit un substitut, une photographie exacte qui deviendra l'objet de la perception.

8. *Le phantasma spiritualisé* se substitue aux espèces intelligibles. La scolastique enseigne que l'intellect agent, opérant avec le phantasma comme instrument, produit une espèce intelligible ou impression dans l'intellect possible : Henri veut que ce soit le phantasma lui-même « transformé, spiritualisé » qui s'imprime dans l'intelligence. Et en conséquence il supprime les espèces intelligibles comme inutiles.

9. *L'illumination spéciale.* En revanche, outre le concours général, il fait descendre du ciel dans l'intellect possible « un surcroît de lumière » qui lui permet de saisir le rapport des essences avec les idées divines qui en sont les exemplaires, et deviennent le dernier fondement de la certitude.

10. Le *volontarisme médiéval* est inauguré par Henri de Gand. C'est la volonté qui est la plus noble faculté. L'axiome « nihil volitum quin præcognitum » n'exprime qu'une priorité logique : la connaissance est la condition, non la cause déterminante, du vouloir. La volonté est essentiellement active, et, posée la connaissance, se détermine d'elle-même. Elle est hiérarchiquement supérieure à l'intelligence, comme le maître l'est au serviteur, qui éclaire sa marche.

La Théodicée ne contient pas de moindres particularités.

11. Relativement à la science divine, Henri enseigne que Dieu ne connaît pas les individus par une idée distincte, mais dans l'idée générale de l'espèce. Ceci concorde avec sa théorie sur l'individu qui n'a pas de propriété positive distincte de l'espèce.

12. Quant à la puissance divine, Henri la limite en enseignant que le nombre des idées divines est fini, parce que fini le nombre des essences spécifiques possibles. Dans le détail il déclare impossible la création ab æterno, mais *certainement* possible la production par Dieu des opérations des causes secondes. Sur le premier point, il contredit S. Thomas, et sur le second il sera contredit par Scot (n. 309-2°).

302. L'importance philosophique de HENRI DE GAND —

est un corollaire des **thèses originales** que nous venons d'énumérer et qu'il a su brillamment défendre. Ces thèses ont pour objet la philosophie réelle : il a négligé la logique et la morale pour faire avant tout la **métaphysique de la psychologie**. Ses solutions sont péripatéticiennes et scolastiques sans qu'on puisse les rattacher à aucune école de son siècle. Esprit indépendant, il veut être **éclectique** et reste un **isolé** parmi les scolastiques. Influencé par les condamnations de 1277, ou impressionné par les thèses thomistes, il ne se fait pas l'*antagoniste* de S. Thomas, mais il veut encore moins en paraître le *tributaire*. Il se rattache davantage à l'école franciscaine, dont il reprend en les modifiant plusieurs théories en vogue, et sur plus d'un point, il est logiquement aussi bien que chronologiquement **précurseur** de Scot.

II. — DUNS SCOT (1265-1308) [1].

303. Vie de SCOT : ses écrits. — « Il serait difficile de trouver un homme célèbre du moyen âge dont la vie soit moins connue que celle de Scot [2]. » Il semble définitivement établi qu'il est écossais. Mais où et quand est-il né ? Il est certain qu'il mourut en 1308, mais à quel âge ? Il n'avait que 34 ans, s'il est né en 1274 ; plusieurs reportent la date de sa naissance à l'année 1266 ou 1265. Une autre chose est sûre : Scot acheva ses études à Oxford, et commença à y enseigner avec un très grand succès, mais en 1302 et vers la fin de 1304, il est certainement à l'Université de Paris [3]. De là le titre donné à ses deux principaux ouvrages, l'*Opus oxoniense* et les *Reportata parisiensia*. Revenu peut-être à Oxford, il fut envoyé à Cologne, où il mourut probablement de mort subite. A partir du 3e decennium du XIVe s., ses confrères en religion lui donnent le nom de *Docteur subtil*.

Ses œuvres ont été éditées en 1639 par Wadding en 12 volumes in-folio. Le tome 1er comprend la *Vie de Scot* et les questions de *Logique*, le tome 2e ses *Commentaires sur la Physique* et le *Traité de l'âme* d'Aristote ; le tome 3e le *De Rerum principio*, les *Theoremata*, les *Collationes* ; le tome 4e la *Métaphysique*, les tomes 5e à 10e ses *Commentaires sur le livre des Sentences*, le tome 11e un *nouveau Commentaire* de P. Lombard et le tome 12e des *Quodlibetales* avec le traité du franciscain Bartolin « de 243 contradictionibus quæ in Scoti operibus apparere videntur ». — Vivès a donné (1890) en 26 vol. in-4° une édition des œuvres de Scot « juxta editionem Waddingi ».

1. Cf. **Wadding**, *Scoti opera, Vita Scoti*, t. I ; — **Pluzanski**, *Essai sur la phil. de Duns Scot*, 1888 ; — **Raymond**, art. *Duns Scot*, dans le *Dict. de Théol. cath.* ; — **B. Landry**, *Duns Scot*, 1922 ; **E. Longpré**, *La Philosophie du B. Duns Scot*, 1924. — 2. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. XXV, notice par Renan, p. 404. — 3. La fameuse séance sur l'Im. Conception est rejetée par les éditeurs du *Chartularium*, t. II, p. 118.

Une longue tradition, dont Vivès, Quaracchi, le Dictionnaire de Théologie sont, les récents échos, attribuait à Scot presque toutes les œuvres que nous venons d'énumérer après Wadding. Mais ce legs scientifique, depuis un lustre ou deux, se voit rogné tous les jours par les érudits qui déclarent inauthentiques une dizaine de ces ouvrages, et spécialement les *Theoremata* et le *De rerum principio*[1], qui sont philosophiques.

304. Les doctrines de Scot — forment un système scolastique, qui pour le fond oscille entre le péripatétisme franchement aristotélicien et les traditions bonaventuriennes et qui pour la forme est une critique des systèmes précédents. Aussi le meilleur moyen d'exposer le scotisme sera de le comparer au thomisme sur les différents points de la synthèse déjà exposée.

La divergence s'affirme dès le *concept de la Philosophie.* — Pour S. Thomas, la théologie est une vraie science et une science plus spéculative que pratique, mais la philosophie atteint une partie de son objet matériel comme sont les préambules de la foi. Pour Scot, la théologie n'est pas une science, faute d'évidence, ni une science spéculative, ayant pour objet des vérités d'ordre pratique, mais la philosophie ne peut avoir pour objet le révélé.

La différence s'accentue en *Logique.* — *Dialecticien* concis, ennemi des subtilités, S. Thomas montre une raison toujours très ferme ; Scot n'est pas sceptique, mais en certains endroits, il a l'apparence d'un sceptique et même d'un sophiste. Des distinctions raffinées, des critiques méticuleuses, dans ses *Collationes* un recueil d'arguments pour et contre sans conclusion ; tout cela laisse l'impression d'un demi-scepticisme, qu'au fond Scot ne professe pas : la solution est réservée. Seulement, se bornant souvent à critiquer ou ramenant à des *vraisemblances* les preuves les plus solides[2], il paraît parfois n'avoir pas de doctrine ou la tenir de la foi seule : un Scotiste en fait l'aveu : « Duns Scot, nous l'accordons, est fidéiste en une certaine manière[3]. » — S'il *critique*, ce n'est pas mépris des anciens ; non, il a pour eux un respect incroyable : « dico quod propter verba Augustini, écrit-il, oportet conce-

1. Bien que les preuves de cette inauthenticité,négatives et de critique interne, ne nous paraissent pas toujours décisives, nous ne nous appuierons que sur des ouvrages d'une authenticité incontestée. — 2. Cf. *Quodl. VII*, etc., etc. ; — *I Sent., Dist. VIII*, n. 22 : tant de preuves en faveur de la liberté de Dieu dans la création déclarées seulement *probabiliores* aut *forte* aliquæ necessariæ !— *I Sent., Dist. XLII*, q. un., etc.,etc. — 3. **P. Belmond**, dans *Franciscana*, 1923, p. 103.

dere quod veritates infallibiles videntur in rationibus æternis [1]. » Ce n'est pas davantage par jalousie contre les Dominicains qu'il attaque S. Thomas ; car les franciscains ne sont pas épargnés : il obéit à la tendance naturelle de son esprit et fait sa tâche. — Il suivra la même *méthode* que le Docteur angélique avec sa division trichotomique : « Videtur quod non sed contra, Respondeo dicendum, Ad primum... ». Mais, tandis que S. Thomas recherche dans les solutions contraires de ses devanciers ce qu'elles ont de vrai et les illumine de son génie, Scot y cherche ce qu'elles ont de faux et les enveloppe souvent de nuages et d'obscurité.

305. L'idéologie de Scot — rejette toute idée innée et admet les espèces sensibles et intelligibles et les deux intellects : mais Scot leur assigne un autre objet que S. Thomas, explique autrement leur exercice et la genèse des universaux.

Quel est le premier *objet* de notre entendement ? Dieu, comme l'a dit Henri de Gand, ou l'essence des choses matérielles, comme le veut le Docteur angélique ? Ce n'est ni l'un ni l'autre, répond Scot : pas d'intelligence supérieure pour illuminer notre intelligence, ce serait de l'arabisme ; pas non plus d'universel pour *premier* objet de notre entendement. Son objet propre et direct, c'est le *singulier* : « necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare [2] ». L'intellect en tire l'universel et d'abord le concept le plus simple, qui est le *concept univoque d'être*, puis tous les autres en procédant du plus universel au particulier et à la dernière différence. C'est donc à l'entendement qu'appartiennent et la connaissance du singulier et ces généralisations empiriques que S. Thomas accorde à la cogitative [3].

Quel est le *fonctionnement* de l'intelligence ? En principe, d'après Scot, ce n'est pas l'espèce sensible ou intelligible qui met la puissance cognitive en acte. Puissance active et même activité illimitée comme celle de l'ange, l'intellect se détermine à connaître son objet en la seule *présence* de cet objet. Il est, dans cette génération du concept, le père de l'intellection, la force qui voit : ainsi le soleil ne reçoit rien, mais, lumière toujours brillante, il produit mille effets avec le con-

1. *I Sent., Dist. III*, q. 4, n. 18. — 2. *I Sent., Dist. III*, q. 2, n. 24. — 3. Cf. Vacant, *ouvr. cité*, p. 33.

cours des causes que ses rayons rencontrent. Quant à l'espèce intelligible, elle a un rôle aussi, mais secondaire : « species illa, tanquam minus principale agens, coagit ad idem, tanquam effectum commune [1] » et c'est en ce sens que Scot interprète la parole de S. Augustin : « ab utroque enim paritur cognitio, a cognoscente scilicet et cognito [2] ». En un mot, la théorie thomiste lui paraît trop passive, elle méconnaît l'activité de l'âme, et Scot incline vers un subjectivisme « sui generis [3] ».

Sur les *Universaux*, Scot semble pencher vers le réalisme. Il affirme bien que « les Universaux sont l'œuvre de l'intellect et qu'au dire de Platon lui-même, si les essences des choses étaient universelles, nous n'aurions pas besoin d'intellect agent ». C'est l'intellect, qui universalise la représentation d'abord individuelle : « Intellectus agentis est facere de non universali universale [4] ».

Mais comment ? L'explication est moins claire. « L'Universel a sa cause dans l'intellect, mais il n'est nullement une fiction de l'esprit [5]. » Si l'objet de notre pensée était essentiellement individuel, comment le penserions-nous ensuite universel, contrairement à son essence ? S. Thomas n'a-t-il pas trop dit que dans l'individu tout s'individualise, que la nature humaine qui est dans Pierre est singulière et n'est pas la même que la nature humaine qui est dans Paul ? Scot cherche un intermédiaire, et, au lieu d'admettre la loi d'analogie ou la similitude des natures comme fondement de l'universel, il soupçonne une unité *a parte rei*, inférieure, il est vrai, à l'unité numérique. Et on continue à se disputer sur sa pensée, — qui ressort à la Métaphysique.

306. La métaphysique scotiste et les distinctions formelles. — S. Thomas n'admet que deux distinctions, l'une réelle et l'autre logique : car, il faut absolument que ce que notre esprit distingue formellement, se distingue ou ne se distingue pas dans l'objet considéré par notre esprit. Scot n'est pas de cet avis : il introduit une troisième distinction, la distinction *formelle a parte rei* entre les diverses couches de l'être, c.-à-d., entre deux choses réellement identiques et réalisées dans une même substance indépendamment de tout acte intellectuel, mais dont l'une implique dans son concept quelque chose qui n'est pas impliqué dans l'autre, par ex., la volonté et l'intelligence en Dieu. C'est sur cette distinction nou-

1. *I Sent., Dist. III*, q. 8, n. 1, 2. — 2. *Ibid.*, q. 7, n. 2. — 3. **Vacant**, *ouvr. cité*, p. 96-98. — 4. *I Sent., Dist. III*, q. 6, n. 7-8. — 5. *Super Universalia Porphyrii*, q. 4.

velle que pivote toute la métaphysique de Scot, et il s'en sert pour résoudre un grand nombre de problèmes. — Entre l'essence et l'existence, il n'établit de distinction d'aucune sorte : « simpliciter falsum est, dit-il, quod esse sit aliud ab essentia [1] ». Mais il met une distinction formelle entre la nature spécifique et cette forme particulière qui la rend individuelle et fait que l'être est celui-ci « hoc ens », et, par ex., entre la nature humaine et la « socratéité » ; car ce principe d'individuation qu'il appelle parfois « hæccéité » est une formalité dans l'être : « realitas, non res, formalitas et non forma », c'est la suprême réalité de la forme : « ultima realitas entis [2] ».

Duns Scot généralise la valeur métaphysique de la distinction formelle. Elle existe non seulement entre la matière première et seconde, entre les diverses formes substantielles, entre Dieu et ses attributs, entre l'âme et ses facultés, mais en général, entre les degrés métaphysiques de l'être et même entre les formalités diverses d'une même forme et, par ex., dans l'humanité, entre la vie, la sensibilité, la rationalité : formalités dont l'une n'est pas l'autre, bien qu'elles s'identifient dans la forme. C'est ainsi que, d'après Scot, il y aura six entités dans le composé : la matière et la forme avec chacune son « hæccéité » propre, puis le composé et ce composé a également son « hæccéité ». De la sorte la distinction formelle compénètre tout le système réaliste et lui a donné son nom de « formalisme [3] ».

307. La physique de Scot — accuse d'autres divergences. S. Thomas avait enseigné que les anges n'ont pas de *matière* et qu'Avicebron, l'auteur du livre la *Source de vie*, était le premier auteur de l'opinion contraire « cujus quidem positionis primus auctor [4] ». Quant à Scot, sans le dire expressément, il se tient vraisemblablement à la position d'Avicebron, qui est celle de son école et qu'on ne le voit jamais combattre, comme le fait souvent S. Thomas.

Ce dernier avait enseigné que la matière première ne peut exister sans une forme : Scot le nie. Dieu aurait pu faire une matière corporelle avant les corps, une matière spirituelle avant les âmes, mais encore une matière informe avant tout être.

1. *Op. ox.*, I, IV, *Dist. XIII*, q. 1. — 2. *II Sent.*, *Dist. III*, q. 2 et 3, 6, n. 12. — 3. **M. de Wulf**, *Hist. de la Phil.*, II, n. 313. — 4. **S. Thomas**, *Quæst. disp. de anima*, a. 6.

« Dico quod non est contradictio materiam esse sine forma [1]. » Sans doute, c'est une loi que les formes n'existent qu'unies à la matière, mais Dieu qui pourrait créer une forme sans matière, pourrait aussi créer une matière sans forme. — Et, en dernière analyse, pourquoi ? Parce que la matière n'implique pas seulement l'idée de pure puissance, comme le veut S. Thomas, c'est quelque chose, elle a un acte entitatif : « ergo habet aliquem actum de se », et Dieu qui en a l'idée en lui, peut avoir la volonté de la réaliser [2]. — Au surplus, que la matière ne puisse exister sans la forme, n'était-ce pas la thèse d'Avicenne, condamnée à l'unanimité par les Docteurs en 1277 [3].

Enfin S. Thomas avait proclamé l'unité des *formes* dans le corps vivant ; Scot rejette la pluralité des formes dans le mixte, mais comme presque tous les docteurs de son temps en dehors des thomistes, il soutient qu'outre la forme de corporéité, tout organisme a une forme vitale. — Par ailleurs, il se rapproche du péripatétisme thomiste, en reniant la théorie des raisons séminales, chère à l'école franciscaine : les formes nouvelles sont entièrement produites par l'agent extérieur. Seulement, la substance est une force immédiatement active : thèse augustinienne conservée ici par Scot.

308. La psychologie scotiste — souligne ces divergences avec le thomisme et en ajoute d'autres sur des points importants.

Nous avons déjà dit (n. 305-306) : — 1° que Scot admet une simple distinction formelle entre l'âme et ses facultés ; — 2° qu'il accorde à notre intelligence la perception immédiate et intuitive de l'être concret et singulier ; — 3° qu'il fait notre entendement plus actif que passif... etc... Ce n'est pas tout.

4° La *prééminence de la volonté* sur l'intelligence est reprise contre S. Thomas à la suite de Henri de Gand [4]. D'après Scot, la volonté est libre, même vis-à-vis du bien universel et infini : elle le veut nécessairement, mais aussi librement, nécessitée par son objet, mais non ab intrinseco. « Cum necessitate ad volendum (ex parte objecti) stat libertas in voluntate [5]. » Un acte est libre, parce que la volonté l'a voulu et elle l'a voulu parce qu'elle l'a voulu. Il n'y a pas de volition nécessaire : « nihil voluntas necessario vult ». — La

1. *Reportata parisiens. II, Dist. XII*, q. 1, n. 1, 2, 4. — 2. Cf. **Pluranski**, *ouv. cité*, p. 256 ; — *I Sent., Dist.* 36, a. 3, q. 1. — 3. Cf. **Duhem**, *Système du Monde*, IV, 454. — 4. Cf. **M. de Wulf**, *ouvr. cité*, II, n. 316. — 5. *Quodl. XVI*, n. 8, 9.

connaissance n'est donc qu'une *condition sine quâ non* et non la racine et la cause du vouloir, comme le dit S. Thomas. Il est vrai : tout être est mû par un autre, mais ce principe ne s'applique pas à la volonté : celle-ci est auto-motrice.

5° La forme de corporéité coexiste dans le *composé humain* avec l'âme comme forme substantielle, sans empêcher l'unité de notre être : la première forme s'emboîtant dans l'autre et lui restant subordonnée, il en résulte une union incomparable.

6° Les preuves de l'*immortalité de l'âme* ne sont pas péremptoires : Scot conteste toutes celles que le thomisme tire de la nature des âmes [1]. Mais, parce qu'il n'existe pas dans le monde, dit la foi, de causes assez fortes pour engendrer dans la matière de l'âme de nouvelles formes, il croit à la vie future. Ce semi-fidéisme ouvre ainsi la porte à l'ockamisme, à la philosophie de la Renaissance et au matérialisme.

309. La Théologie naturelle de Scot — contient aussi plus d'une nouveauté.

1° Relativement à l'*existence* de Dieu, Scot abandonne la preuve du premier moteur de S. Thomas et rejette l'intuition mystique de Henri de Gand. Puis, après avoir essayé de colorer l'argument anselmien, il tire ses preuves de la nécessité d'un premier être dans la série des causes efficientes, des causes finales et dans l'ordre de perfection [2].

2° Quant à la *nature* de Dieu, nous en pouvons connaître les attributs : l'unité, la vérité, la vie, etc., mais probablement ni son omniprésence [3], car la preuve thomiste de l'ubiquité n'est pas péremptoire, ni sa toute-puissance ou le pouvoir d'accomplir sans leur cause immédiate les actions des causes secondes [4].

3° Dieu a de multiples *perfections* ; Scot place entre chacune d'elles une distinction formelle *a parte rei*, sans que, pense-t-il, cette distinction détruise l'unicité divine.

4° Dieu est-il dans un *genre* ? Non, dit S. Thomas. Que va répondre Scot ? Il enseigne que Dieu est contenu avec les créatures sous le concept *univoque* d'être, qu'il appelle un genre métaphysique [5]. Mais s'il y a univocité du concept d'être pour Dieu et pour les êtres contingents, ne sont-ils pas englo-

1. *Report. paris., IV, Dist.* 43, q. 1 et 2. — 2. *I Sent., Dist. II,* q. 1 et 2 ; *De primo principio,* c. III, n. 1. — 3. *Rep. paris., Dist.* 37, q. 2, n. 10. — 4. *I Sent., Dist. XLII,* q. un. — 5. *Rep. paris., Dist. III,* q. 2, n. 10 ; *Dist. VIII.* q. 3, n. 11, 16, 18.

bés ainsi dans un même genre ? La conséquence paraît manifeste : malgré cela, Scot nie, et toujours il a nié, que l'être univoque soit un genre logique.

5° Enfin la *volonté* de Dieu est la faculté suprême : elle est indépendante de son intelligence, toujours libre dans son exercice, bien qu'elle s'aime nécessairement. Il s'ensuit, d'après Scot : — que la liberté est un attribut essentiel de toute volition divine, — que non seulement l'existence, mais la nature des créatures et donc les limites de la nature et de la grâce dépendent du bon plaisir divin, — et qu'enfin les futurs contingents sont conditionnés dans l'intelligence divine par la volonté qui fixe à son gré leurs lois. Bien entendu, Scot enseigne que cette volonté est toujours droite. Ceci nous conduit à la morale.

310. La Morale scotiste — reflète le même volontarisme. C'est ce volontarisme qui fait placer l'essence de notre béatitude dans un acte de volonté ; lui qui nécessite des actes indifférents *in individuo* ; lui, enfin, qui dicte quelles seront les lois et en fait la rectitude, car les lois sont des actes, non de l'intelligence, mais de la volonté : « si placet voluntati suæ, quæ libera est, recta est lex et ita de aliis legibus [1]. » Ces lois sont de deux sortes : Dieu veut nécessairement, quoique librement, celles qui règlent nos rapports avec Lui : ainsi le blasphème est intrinsèquement mauvais. Mais tout ce qui est *ad extra* est libre et donc, en général, nos rapports avec nous-mêmes et avec le prochain pourraient changer, si Dieu le voulait. « En ces matières, écrit Scot, il ne me paraît pas qu'une chose soit d'elle-même « ex genere actus » péché mortel. Seul le précepte divin fait le péché. Que Dieu retire son ordre et l'adultère, l'homicide ne seront plus en soi des péchés [2]. » Au reste, la volonté divine est toujours droite.

311. Critique du SCOTISME et caractère de SCOT. — Evidemment, Scot s'accorde avec S. Thomas sur les grandes questions, mais leur explication scientifique ou le scotisme n'est pas, pour autant, la philosophie la plus vraie, quoique peut-être la plus originale que le Moyen Age ait produite. L'univocité de l'être, l'intuitionnisme, le formalisme méta-

1. *I Sent., Dist. XLIV*, q. 2. — 2. *IV Sent., Dist.* 50, q. 2.

physique, le voluntarisme avec une certaine confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel en sont les **idées-mères** et en restent, pour nous, les **défauts essentiels** [1]. Cependant

1. Scot est un **initiateur** et **un chef d'école**. Il a donné à son ordre une orientation nouvelle vers le péripatétisme, et désormais il y aura deux tendances et deux chefs dans la famille franciscaine. Roger Bacon n'a pas eu de disciples, mais Scot sera pendant de longs siècles le Maître préféré et le plus écouté de tout l'ordre.

2. Scot est un **critique sans frein**. C'est ce qui rend ses ouvrages si difficiles à lire et à interpréter et parfois si fastidieux. Au lieu d'enseigner simplement et succinctement la vérité, il emploie le meilleur de ses pages à exposer, discuter, démolir, refondre ou fortifier les thèses, les opinions et les preuves émises par tous les philosophes. Il s'en prend à ses devanciers comme à ses contemporains, et sa critique n'épargne pas S. Thomas qu'il combat, nous l'avons vu, à peu près sur tous les points. Il est, a-t-on dit, pour le Docteur angélique « ce que Kant est à Leibnitz [2] » et l'on a caractérisé d'un mot cette opposition : « Ait Thomas, negat Scotus. »

3. Aussi et enfin Scot est-il le Docteur **subtil** et souvent **obscur**. Comme ses écrits sont un premier jet sorti de sa plume et n'ont pu être revisés et mis au point, ils apparaissent comme un fouillis où il est souvent difficile de dégager sa pensée et où un lecteur, peu au courant de ses idées et de sa méthode, est exposé à de nombreuses méprises. Il ne faut pas dès lors s'étonner qu'un Rabelais, devant surtout l'imbroglio des premières éditions, ait parlé des « barbouillamenta Scoti [3] », qu'Hauréau lui reproche « son habitude de donner aux mots un sens particulier, son jargon, son langage ténébreux, qui a trompé ses disciples eux-mêmes [4] », qu'enfin M. de Wulf critique sa méthode d'exposition, sa langue « qui n'est pas toujours claire [5] ». Ces défauts auraient pu être atténués, sinon corrigés, par une meilleure édition critique de ses œuvres : en attendant, Scot reste presque un « livre fermé ».

Bref, et pour toutes ces raisons, on comprend que l'Eglise n'ait pas pris Scot pour son philosophe officiel.

1. **Vacant**, *ouv. cité*, p. 12-32. — 2. **Ueberweg**, *Hist. de la Phil.*, p. 102. — 3. **Pantagruel**, L. II, ch. 7. — 4. *Hist. de la Phil. scol.*, p. 189, 217, 242. — 5. *Ouv. cité*, II, p. 67.

III. — RAYMOND LULLE (1235-1315) [1].

312. Sa vie et ses œuvres ; ses doctrines ; son influence. — Raymond Lulle, né dans l'île de Majorque en 1235, après une jeunesse orageuse, se convertit vers l'âge de 30 ans et entra dans l'ordre de S. François. Toute sa vie, à partir de cette époque et jusqu'à sa mort en 1315, est dominée par une idée fixe : celle de convertir les mahométans et d'extirper l'averroïsme. C'est dans ce but qu'il multiplia les démarches auprès des souverains et des conciles et composa une multitude d'ouvrages : les plus importants se rapportent au *Grand Art*, l'*Ars magna* ou *generalis*.

Ce Grand Art est une nouvelle méthode logique et comme une sorte de machine à syllogismes, composée de lettres, de cercles concentriques et d'arbres scientifiques, pour représenter neuf concepts absolus, neuf concepts relatifs, et autant de questions, de sujets, de vices, de vertus. Il suffirait de les combiner suivant un procédé spécial pour obtenir « un nombre indéfini de formules, qui constituent une sorte d'algorithme métaphysique [2] ». Aussi, avec son Grand Art, Raymond Lulle se faisait fort de démontrer toute espèce de vérité.

Il l'appliqua donc à la démonstration des vérités de la foi, même des mystères, voire de celui de la Trinité. Son traité *De Articulis fidei* présente une série d'arguments théologico-scolastiques dont la force logique est souvent séduisante. Cette confiance dans les forces de la raison, quand elle prétend tout démontrer, même les mystères, est un rationalisme d'un genre à part, bien connu de J. Scot (n. 238), d'Abélard (n. 246) et qui présage la *théosophie* moderne.

Elle avait plus de raison d'être en philosophie, dont Raymond Lulle a établi les vérités éternelles avec une ampleur remarquable. Il a, certes, des raisonnements métaphysiques d'une profondeur équivoque, comme celui qu'il donne maintes fois aux Sarrazins : le vrai Dieu est parfait : donc il doit toujours produire. Or seul le Dieu des chrétiens produit toujours, le Père produit le Verbe. — Il a aussi plus d'une opinion singulière : il admet un sixième sens, appelé *affatus*, avec lequel on nomme les choses ; pour lui, le ciel est animé et possède une âme motrice ; les anges eux-mêmes sont de vrais animaux bien qu'immortels ; le monde enfin est dirigé par une âme uni-

1. **R. Lullii**, *opera Argentorati*, 1609 ; **J. Probst**, *Caractère et origine des Idées du B. R. Lulle*, 1912 ; — **M. André**, *le Bienheureux Raymond Lulle*, 1900 ; — **M. de Wulf**, II, n. 253-255. — 2. **De Gérando**, *Hist. des systèmes de phil.*, t. IV, p. 534.

verselle. Mais, en général, et quant au fond, sa philosophie est en accord avec les doctrines scolastiques.

Nous n'indiquons que les traits les plus caractéristiques de Raymond Lulle, le **Docteur illuminé**, sur lequel on a porté des jugements si opposés. S'il n'est pas un génie de premier ordre, il est au moins un **homme extraordinaire**. Il ne faudrait pas le juger d'après la forme extérieure de son Art, qui a fait cependant l'admiration d'un grand nombre, de G. Bruno, même de Leibnitz dans sa *Dissertation* « de Arte combinatoria ». La **multitude de ses ouvrages, la richesse de sa doctrine, la tendance à l'unité de son esprit**, ses **aperçus souvent originaux** lui valurent de nombreux disciples : pendant plusieurs siècles le **lullisme** eut des chaires dans plusieurs universités et récemment encore, au début du XX^e^ une revue, la *Rivista lulliana*, a été fondée pour servir à la diffusion de ses doctrines [1]. Le lullisme est déjà une **déviation de la scolastique** : mais il contient une puissante poussée de vie philosophique. A ce titre, et par l'époque où il prit naissance, il complète le tableau du grand siècle médiéval.

* * *

313. Domination croissante du thomisme à la fin du XIII^e^ s. — En dépit des condamnations et des essais d'indépendance qui se manifestent alors, malgré l'éclectisme de Henri de Gand, les critiques de Bacon, la dialectique de Scot et le lullisme, le thomisme accentue partout sa domination.

1. Dans l'*ordre de S. Dominique*, les adversaires comme Robert Kilwardby et Durand de S. Pourçain sont des exceptions, les partisans seront la règle. Citons d'abord Gilles de Lessine († 1304) et Bernard de Trilia († 1292). Au premier nous devons un traité *De unitate formæ*, imprimé pour la première fois en 1902 [2], mais qui fut composé pour défendre la proposition 14^e^, condamnée le 18 mars 1277 à Oxford et dans laquelle S. Thomas au milieu de la confusion générale proclamait, à la suite d'Aristote, l'unité de la forme substantielle dans chaque être. Bernard de Trillia nous a laissé des *Quodlibeta* et des *Questions* sur la connaissance de l'âme unie au corps, où, entre autres thèses, se trouve combattue celle-ci de Henri de Gand : « Deus est primum cognitum. » A ces noms il faut ajouter celui de Jean Quidort († 1306), auteur d'un *Correctorium corruptorii* [3] et à Oxford, celui de Tho-

1. Cf. **Sal. Bové**, *El systema scientifico Lulliano*, Barcelone, 1908. — 2. Cf. **M. de Wulf**, *Gilles de Lessine, De unitate formæ*, texte inédit et études, Louvain, 1902. — 3. Cf. **Mgr Grabmann**, dans la *Revue néo-scol.*, an. 1921, p. 404-418.

MAS DE SUTTON, qui dit déjà de son maître : « In ore omnium communis doctor. » Bref, après le Chapitre de Milan et surtout celui de Paris (1286), c'est une levée de boucliers pour repousser le corruptorium franciscain et mener l'attaque contre les éclectiques ou les adversaires de S. Thomas.

2. Dans les autres familles religieuses, S. Thomas est, comme le dit Léon XIII, presque partout choisi pour guide. — Chez les *Augustins*, le chapitre général des Ermites de S. Augustin, en mai 1287, créa la schola Ægidiana : ce fut GILLES DE ROME, le *Doctor fundatissimus* († 1316), qui enrôla l'ordre tout entier sous la bannière de l'Ange de l'école. Lui-même interprète la doctrine thomiste avec une sage liberté et expose avec beaucoup de science les questions les plus difficiles, comme celle du principe d'individuation, de la causalité divine et de la Providence : grâce à ses exemples et à ses ouvrages, l'ordre augustinien restera fidèle aux vraies doctrines. — Chez les *Carmes*, GÉRARD DE BOLOGNE († 1317) semble plus indépendant, mais il se pose en adversaire des formalités scotistes, il est thomiste et son ordre le deviendra de plus en plus avec JEAN DE BACONTHORP († 1346). — Chez les *Cisterciens* enfin, c'est HUMBERT DE GENDREY, abbé de Preuilly († 1298), qui introduit l'étude du thomisme parmi les disciples de S. Bernard et de S. Benoît.

3. Quant aux *docteurs séculiers de la Sorbonne* ou *d'Oxford*, plus d'un se fait honneur d'appartenir à l'école péripatéticienne. GODEFROID DE FONTAINES († 1303), chancelier de l'Université, collègue, compatriote et souvent contradicteur de Henri de Gand, blâme les condamnations hâtives d'E. Tempier, de J. Peckham et place S. Thomas à côté des Pères de l'Eglise [1]. PIERRE D'AUVERGNE († 1304) contribue à vulgariser la philosophie thomiste, GÉRARD DE NOGENT en fait connaître la Logique, ainsi que PIERRE D'ESPAGNE (Jean XXI, † 1277), à qui on attribue ces *Summulæ logicales*, qui ont servi de texte classique dans les écoles jusqu'à Dominique Soto [2]. Tous ces sorbonistes ont dû se soustraire à l'influence de Siger de Brabant pour se rapprocher de S. Thomas. — Ils ont des imitateurs à Oxford dans THOMAS DE HARCLAY († 1317) et plusieurs autres.

4. L'influence du thomisme s'étend jusque dans les *Arts*. Comment ne pas signaler en terminant ce poète, DANTE ALIGHIERI (1265-1321), qui a mis son génie au service de la philosophie thomiste [3] ? Ses deux immortels ouvrages, la *Divine Comédie* et le *Banquet*, en montrent la puissance et la beauté, et, la traduisant sous les formes les plus populaires, longtemps ils contribueront à la faire connaître. C'est un avantage, qui manque encore à la philosophie moderne.

1. Les *Quodlibets* de **G. de Fontaines** ont été publiés en 1904, 1914, 1924, par **MM. de Wulf, A. Pelzer** et **J. Hoffmans**. — 2. Cf. **Ch. Thurot**, *De la logique de Pierre d'Espagne*, dans la Revue archéologique, 1864, t. XXI, p. 267. — 3. **Ozanam**, *Dante et la Philosophie cath. au XIII^e s.*

IIIe PHASE

Décadence de la Scolastique.

314. Division et caractères. — La pensée ne se maintient pas d'ordinaire longtemps sur les sommets. Arrivée à son apogée, la scolastique commence un mouvement de décadence où l'on peut, comme dans celui de sa formation, distinguer deux étapes d'une étendue aussi très inégale. La première qui comprend le XIVe siècle et la moitié du XVe nous offre divers *systèmes* en dégénérescence ; la seconde, qui est comme l'*agonie apparente* de ces systèmes, va du XVe au XVIIIe s.

§ I. — LES SYSTÈMES DE LA DÉCADENCE SCOLASTIQUE (XIVe siècle jusqu'au milieu du XVe).

L'abus de la logique s'accentue après Scot et Raymond Lulle. C'est alors que, rajeuni par Ockam, le *nominalisme* acquiert sous le nom d'*ockamisme* une puissance et un développement considérables. Contre lui s'unissent, tout en continuant de *polémiquer* entre eux, les *scotistes* et les *thomistes*. Mais, le dogmatisme ébranlé, on se réfugie dans le *mysticisme*, et alors réapparaissent les *doctrines antiscolastiques*.

I. — L'ÉCOLE OCKAMISTE [1].

A. — Ses origines.

315. Ses précurseurs : Durand de S. Pourçain et Pierre Auriol. — Durand de S. Pourçain appartenait au couvent des Frères Prêcheurs de Paris ; licencié en théologie en 1312, et successivement évêque de Limoux, du Puy, de Meaux, il mérite le nom de *Doctor resolutissimus* († 1334). — Pierre Auriol, franciscain de Toulouse, maître en théologie en 1318, devint évêque d'Aix en 1321 ; il est connu sous le nom de *Doctor facundus* († 1322).

Durand et Auriol nous ont laissé des *Commentaires* sur les Sentences, dont, en un grand nombre de problèmes philosophiques, les conclusions se rencontrent. Tous les deux nient la réalité des universaux, — l'existence des espèces sensibles et intelligibles, — la nécessité de l'intellect agent, — la distinction entre l'âme et ses facultés, et en métaphysique, celle de l'essence et de l'existence, etc. Ces négations sont les bases mêmes de l'ockamisme.

1. Cf. **Ockam,** *Super Libros sententiarum quæstiones subtilisimæ*, in-fol., Lyon, 1495 ; — cf. **M. de Wulf,** *ouv. cité*, II, n. 365, 370-376 ; — cf. **Mgr Aug. Pelzer,** *les 51 articles de G. Occam censurés en Avignon, en* 1326.

Bref, partis de doctrines différentes, l'un dominicain, l'autre franciscain, Durand et Auriol sont regardés à juste titre comme les **précurseurs** de ce nominalisme rajeuni, dont le véritable fondateur — « venerabilis inceptor » — est Guillaume d'Ockam.

316. Guillaume d'Ockam : sa vie et ses écrits. — Né vers 1300, à Ockam, en Angleterre, Guillaume entra dans l'ordre franciscain, suivit à Paris les leçons de Duns Scot, et enseigna à son tour à Oxford en 1320 jusqu'en 1323. C'est là et plus tard à Munich qu'il compose ses grands ouvrages, le *Super IV Lib. Sententiarum*, les *Quodlibet*, les *Commentaires aristotéliciens*, le *Tractatus Logicæ*. — Suit une période de lutte contre l'autorité des papes ; il résiste à Boniface VIII et à Jean XXII et nie leur droit de légiférer dans les affaires temporelles. Cité devant le tribunal ecclésiastique d'Avignon, il parvient à s'évader de prison et à se réfugier à la cour de Louis de Bavière. La tradition lui prête cette apostrophe à l'orgueilleux souverain : « O imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo ». Il mourut vers 1347 : la postérité lui a décerné le titre de *Docteur invincible* ou de *Prince des Nominalistes.*

317. Ses doctrines — atteignent la philosophie entière :

A) — *En Méthodologie*, trois principes sont à signaler.

Le premier est la *séparation* très accentuée entre l'objet matériel de la philosophie et celui de la théologie. A la suite de Scot et plus que lui, Ockam non seulement interdit à la raison de porter ses investigations sur les vérités de la foi, mais il agrandit encore le domaine de ses impuissances pour s'attacher, il est vrai, aux certitudes de la parole révélée.

Le second est l'*exagération de la Logique formelle* aux dépens de la Métaphysique. Dans les cadres prolixes des *Summulæ* de Pierre d'Espagne, Ockam introduit des questions d'ontologie, par ex., l'étude des prédicaments.

Le troisième est la *simplification à outrance*, d'après l'axiome anti-scotiste : « Non sunt multiplicanda entia sine necessitate ».

B) — L'originalité de l'ockamisme s'accuse en *Psychologie.*

1° *La connaissance. a*) Elle n'est pas la production d'une image ou espèce expresse de la chose connue, mais un acte immanent (actus intelligendi) devenant un *signe* naturel de l'objet signifié, dont il tient la place « pro quo potest supponere ». — Conséquence : il n'y a ni espèce sensible, ni espèce intellectuelle, et, puisque la fonction en est supprimée, il n'y a donc pas non plus d'intellect agent. Il n'y a que des *signes* ou des *termes.*

b) Ces *signes* ou connaissances sont au nombre de trois :

la connaissance sensible des qualités concrètes, la connaissance intellectuelle des êtres singuliers, enfin la connaissance abstraite, qui saisit une détermination sans tenir compte de son existence et de ses propriétés concrètes. — Il y a donc, antérieurement au concept universel, une connaissance intellectuelle et intuitive comme la connaissance sensible.

c) Cette connaissance intuitive est *objective*, parce que, selon Ockam, elle atteint la chose réelle, telle qu'elle existe en dehors de nous. Mais il n'en est pas de même du concept abstrait, qui a pour objet les signes et non les choses signifiées : l'intention *seconde* n'est qu'un signe fictif auquel rien ne correspond dans la réalité.

d) La *science*, qui a pour objet l'universel, est donc illusoire ? — Oui, si l'on assigne à la science pour objet le terme universel, qui n'existe pas en dehors de l'esprit ; non, si on lui donne pour objet la multitude plus ou moins grande des êtres individuels, auxquels ce terme universel est rapportable.

2° *La volonté* a un rôle prépondérant dans notre vie psychique ; car le vouloir est l'essence même de l'âme ; or l'essence ne varie pas. — Conséquences : l'autodétermination *absolue* de la volonté ; pas de degré dans la liberté ; pas de différence entre l'acte spontané et l'acte libre ; intervention de la volonté dans les opérations discursives de l'entendement. La question de la supériorité de l'intelligence sur la volonté ne se pose plus : l'une est absorbée par l'autre.

3° *Nature de l'âme.* — De fait, suivant le principe de simplification, il n'y a, pour G. d'Ockam, aucune différence entre les facultés et la substance de l'âme. Mais dans l'homme, il y a une âme intellectuelle, une âme sensitive et une forme de corporéité. — Quant à l'âme intellectuelle, la raison est impuissante, laissée à elle-même, à démontrer son immortalité, voire même son immatérialité.

C) — *La Métaphysique* ockamiste s'inspire de ces principes.

1° Il va sans dire que G. d'Ockam nie toute distinction réelle entre l'essence et l'existence « existentia et essentia idem omnino significant[1] ».

2° Mais il nie même toute distinction entre l'universel et l'individuel. L'individuel est la vraie substance ; quant à l'universel, il n'existe d'*aucune façon* dans la nature, ni comme

1. *Quodl. II*, q. 7 ; — Cf. M. de Wulf, *ouv. cité*, II, n. 372.

essence commune, au sens de Scot, ni comme essence semblable, au sens thomiste. L'universel est banni de la métaphysique et relégué dans l'esprit qui le conçoit.

Seule, la distinction (comment l'entend-il ?) entre la matière et la forme résiste au principe de simplification ockamiste.

D) — En *Théodicée*, reviennent les principes de sa méthode.

D'après le premier, Ockam enseigne que l'existence, l'infinité, l'unité de Dieu sont indémontrables à la raison. Ce ne sont plus des vérités philosophiques, ou elles empruntent leur certitude à la révélation. — Le second réduit à rien la Théodicée. — D'après le troisième, il n'y a de distinction ni entre les attributs de Dieu et l'essence divine, ni entre les attributs divins. La distinction virtuelle des thomistes n'a pas plus de raison d'être que la distinction formelle des scotistes.

Enfin, déjà introduite en Psychologie, l'autonomie absolue du vouloir réapparaît. Ockam, plus que Scot, exalte la liberté de Dieu et lui accorde un pouvoir discrétionnaire sur la Morale.

E) — *L'Ethique* ockamiste découle, en effet, de sa métaphysique. Dieu est l'arbitre souverain du bien et du mal. Il n'y a plus de bien ou de mal en soi : la connaissance des essences des choses et l'étude de notre nature ne peuvent servir à nous le faire connaître avec certitude. C'est logiquement le scepticisme en morale, après le mysticisme introduit dans la partie de la métaphysique qui lui sert de fondement.

F) — En *Politique*, Ockam soutient la thèse régaliste la plus absolue ; car non seulement il donne aux rois le droit de trancher les questions mixtes, mais il leur attribue la faculté d'intervenir dans une foule de questions religieuses et de juger des circonstances où il convient ou non d'obéir au pape. C'est déjà toute la théorie moderne de l'omnipotence de l'Etat.

318. Critique de l'OCKAMISME.— Disciple de Scot, Ockam fut cause d'une **grande déviation** dans la philosophie scolastique. Si, grâce à sa foi, il reste scolastique, ce n'est, après avoir fait une large part au scepticisme, qu'en tombant dans le **fidéisme traditionaliste** et le **pur conceptualisme.**

Roscelin est nominaliste et Abélard conceptualiste, mais l'un et l'autre de façon négative et seulement par d'incessantes attaques contre le réalisme outré. Ockam, lui, nie positivement et de propos délibéré la *valeur réelle* des universaux,

pour revendiquer leur objectivité purement idéale : il est le représentant authentique du conceptualisme, et c'est de l'ockamisme que sont sortis les **antécédents logiques de la philosophie moderne antichrétienne** avec ses tendances critico-sceptiques, ses conclusions positivistes et athées, sa morale utilitaire et mobile, sa psychologie matérialiste, sa politique sécularisée et césarienne, et ses éléments révolutionnaires. On s'explique alors les éloges qu'ont coutume de décerner à Ockam certains historiens de la philosophie.

B. — Développement de l'Ockamisme.

Deux faits suffisent à montrer l'influence de l'ockamisme : son progrès malgré les mesures prohibitives, le nombre et la qualité de ses représentants. La mode est à la *via moderna*.

319. Progrès de l'ockamisme ; mesures prohibitives. — Parti d'Oxford, où il est prépondérant, l'ockamisme se propage partout, en France et en Allemagne.

A l'Université même de Paris et malgré l'exil d'Ockam, il rallie de nouveaux suffrages. Aussi, dès 1339, la Faculté des Arts est obligée d'en interdire l'enseignement : « nullus de cætero prædictam doctrinam dogmatizare præsumat[1] ». — En 1340, la Faculté renouvelle ses interdictions et, cette fois, un cri d'alarme s'élève contre ce tissu d'erreurs intolérables qui sont de nature à compromettre la philosophie. — Ce sont ces *vanæ* et *extraneæ doctrinæ sophisticæ*, que Clément VI signale à son tour en 1346 comme un danger, dans sa lettre aux Maîtres et Etudiants de Paris... Mais les idées se combattent par les idées plus que par des décrets : l'ockamisme fait son chemin et, au XV^e^ siècle, on verra le roi Louis XI, dans une ordonnance du 1^er^ mars 1474, bannir l'ockamisme de France et de Paris, puis retirer sa défense en 1481.

Hors de France, l'ockamisme triomphait sans effort dans la plupart des Universités, — à Vienne où Albert de Saxe et Henri de Langenstein († 1397) jouent un rôle important, — à Cologne avec Jean Dorp (XV^e^ s.), — à Heidelberg qui suit son premier recteur Marsile d'Inghen († 1396), — à Erfurt, etc... [2].

320. Les Ockamistes : Buridan, Marsile d'Inghen, Pierre d'Ailly. — Parmi les premiers partisans de l'ockamisme, il faut citer chez les Franciscains Adam de Woodham († 1358) ; — un dominicain Robert Holkot († 1349), qui, longtemps avant Hume, commence la critique de l'idée de causalité ; — l'augustin Grégoire de Rimini († 1358) ; — le carme Jean Brammart († 1407) ; — le mathématicien Richard Suisset connu par ses subtiles et inutiles questions *De maximo et de minimo*. Mais trois noms dominent tous les autres.

1. *Chartul. II*, p. 485. — 2. Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 378-391, 454.

Le premier est Jean Buridan, qui est recteur de l'Université de Paris en 1328 et, pendant un quart de siècle († vers 1358), y jouit d'une situation prépondérante dont profite l'ockamisme. Il en admet les principes : ainsi il nie toute distinction entre les facultés de l'âme, « voluntas est intellectus, et intellectus est voluntas » et, dans sa *Summa de Dialectica*, il en explique longuement la doctrine, c.-à-d. les termes, seuls universaux que reconnaissent les ockamistes. De là le nom de *terministes*, donné aux ockamistes postérieurs à Buridan. — En dehors de l'ockamisme, il est une erreur à laquelle reste attaché le nom de Buridan, c'est le *déterminisme psychologique*. Pour lui, en effet, la volonté choisit successivement le bien qui, après examen, lui apparaît le meilleur. Sans cela, la volonté resterait dans une fatale indécision, comme l'âne qui se laisse mourir de faim entre deux bottes de foin de quantité et qualité égales : comparaison qui n'entra pas dans les écrits de Buridan, mais peut-être dans ses leçons orales.

Marsile d'Inghen continue partout la propagande en faveur de l'ockamisme, soit comme Maître régent à la Faculté des Arts, où il groupe autour de sa chaire un nombre considérable d'auditeurs, soit comme recteur de l'Université en 1367 et en 1371, soit à l'Université d'Heidelberg, dont il fut l'âme dès 1379 et le premier recteur en 1386.

Pierre d'Ailly naquit à Compiègne, en 1350, et fut successivement chancelier de l'Université, évêque du Puy et de Cambrai, puis cardinal en 1411 ; il mourut en 1420. Pierre d'Ailly est un personnage très complexe : philosophe, théologien, mystique et savant. Comme philosophe, il est le fidèle disciple d'Ockam, dont il reflète le scepticisme et développe dans ses premiers ouvrages la plus pure doctrine (n. 324).

II. — L'ÉCOLE DOGMATICO-RÉALISTE.

Pendant que l'ockamisme prenait une telle extension, les écoles scotiste et thomiste ne cessaient de soutenir le réalisme en des termes, il est vrai, et avec des succès bien divers.

321. L'école scotiste — a pour représentants au XIV^e^ siècle : le général des Franciscains, Alexandre d'Alexandrie († 1314), — François de Mayron († 1325), — Antoine Andrea, surnommé le doctor *dulcifluus* († vers 1320), — Pierre d'Aquila († 1361), auteur d'un *Scotellus*, etc., etc. N'oublions pas Walter

Burley († vers 1342), le recteur *planus* et *perspicuus*, scotiste sans être franciscain. — Deux noms sont à citer dans la première moitié du XV^e^ s., Nicolas de Orbellis († 1455), dont le *Commentaire sur les sentences* devint alors classique dans les écoles franciscaines, et Guillaume Vorillon († 1463), un de premiers commentateurs de Duns Scot.

Ce qui caractérise l'école franciscaine au XIV^e^ et au XV^e^ s., c'est son attachement à Scot : les Observantins et les Conventuels ont toujours donné la préférence à Scot, quelquefois même à l'exclusion des autres docteurs franciscains : il faudra attendre le milieu du XVI^e^ et les ordonnances du pape Sixte-Quint, pour que l'ordre revienne dans une mesure égale à S. Bonaventure, et fasse aussi la part qu'ils méritent à Alexandre de Halès et à Richard de Middleton (n. 363) [1].

Au demeurant, les disciples, renchérissant sur le Maître, ont outré son formalisme et **multiplié ses abstractions**. De là les **subtilités** de leur langue et l'arbitraire de leur méthode. *Magister acutus abstractionum*, tel est le titre donné au plus connu d'entre eux, François de Mayron et il symbolise leur tendance. Il y a donc lieu peut-être de distinguer entre la philosophie de Scot et le *pur scotisme*. Ce dernier, vivement attaqué par les ockamistes, a, comme l'ockamisme, contribué, par ses **outrances, au discrédit de la scolastique** et aux **déviations** de la doctrine : il est à noter que Wiclef, formé à Oxford, « est imprégné de scotisme [2] », avant de l'être d'ockamisme, et par lui le seront Jean Hus et Jérôme de Prague.

322. L'Ecole thomiste — reste le rempart de la doctrine pendant cette période de décadence et compte de nombreux prosélytes au XIV^e^ siècle et un nom célèbre au XV^e^ [3].

Si on excepte les Franciscains, tous les ordres religieux, les Cisterciens, les Carmes et même les Ermites de S. Augustin suivent la doctrine de S. Thomas, surtout après sa canonisation en 1323 (n. 313). — Il est vrai que l'augustinisme en théologie présente un caractère spécifique et original, mais ses représentants sont thomistes en philosophie jusqu'à Thomas de Strasbourg qui est général des Augustins en 1345. Grégoire de Rimini, qui lui succède, embrasse l'ockamisme (n. 320), mais au milieu du XV^e^ siècle, l'ordre de S. Augustin fera retour au thomisme. — Inutile de dire que la masse des Dominicains suit le maître, en Italie Jean de Naples († 1336), à Oxford même, Nicolas Trivet (vers 1320), etc... à la suite des généraux de l'Ordre, spécialement

1. Cf. **Martigné**, *ouv. cité*,ch. V et VII ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 393.— 2. *Ibid.*, n. 395. — Cf. **Klimke**, *Inst.Hist. phil.*, I, p. 249.— 3. De **Wulf**, n. 398-403.

de Hervé de Nédélec ou Noël († 1329), un des plus ardents adversaires de Duns Scot. Quand des exceptions se produisent, le chapitre de l'ordre, par ex., celui de Bologne en 1315 et celui de Venise en 1346, ne manque pas de ramener l'Ordre entier dans la bonne voie.

Jean Capreolus est le plus célèbre de cette période. Né en 1380 à Rodez, il y passa la plus grande partie de sa vie, au couvent de son ordre, jusqu'à sa mort en 1444. C'est là qu'il composa son monumental ouvrage, intitulé *Defensiones theologiæ S. Thomæ*, qui lui valut le titre de *Princeps thomistarum*. Capreolus défend les doctrines de S. Thomas contre les objections « d'Auriol, de Scot, de Durand, de Jean de la Rive, de Henri de Gand, de Guy du Carmel, de Guillaume de Warre, d'Adam et autres adversaires de S. Thomas ». Son traité forme une véritable encyclopédie des controverses scolastiques des deux derniers siècles. Ses **œuvres**, rééditées[1] en 7 vol. in-4°, sont précieuses pour déterminer exactement la **pensée primitive** de l'école dominicaine sur un grand nombre de questions : on s'en est servi récemment pour établir que le **prétendu « bannézianisme »** n'est pas de Bannez, puisqu'il était déjà professé par Capreolus, mais vient originairement de S. Thomas[2].

III. — L'ÉCOLE MYSTIQUE.

323. Son origine et ses caractères. — Le mysticisme qui accorde plus à la foi qu'à la raison, plus à la contemplation qu'au syllogisme, obtint un regain de faveur aux XIV^e^ et XV^e^ s. La subtilité des controverses d'écoles amena bon nombre de savants à s'écrier avec l'Imitation : « qu'avons-nous besoin de ces disputes sur les genres et les espèces[3] ? » Au reste, *à côté* de la scolastique, une *autre* doctrine favorisait ce mysticisme : c'est le néo-platonisme latin, propagé au XIII^e^ s. par les traductions de Guillaume de Moerbeke, accueilli par quelques disciples d'Albert le Grand, et enseigné surtout par Witelo († après 1210), Ulrich de Strasbourg († 1277) et Thierry de Freiberg († après 1370)[4].

Aussi il y a lieu de distinguer trois catégories de mystiques : tout d'abord les orthodoxes et les hétérodoxes suivant qu'ils respectent ou non la distinction entre Dieu et la nature. A ceux-ci, se rattachent les théosophes, qui ne respectent pas la distinction entre les vérités philosophiques et les mystères.

324. I. Pierre d'Ailly[5] et Jean Gerson, Ruysbroeck et Denys le Chartreux, — deux en France, et deux dans les Pays-Bas, sont les principaux mystiques orthodoxes.

1. Chez Cattier, Tours, 1900-1908. — 2. Cf. **Jo. Ude**, *Doctrina Capreoli de influxu Dei*, Gratz, 1905. — 3. L. I, c. III, n. 2. — 4. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 334-343, 426-431. — 5. Cf. **L. Salembier**, *Petrus de Alliaco*, thèse de doc., 1886.

Pierre d'Ailly (1350-1420), que nous avons rencontré à propos de l'ockamisme (n. 320), a deux ouvrages mystiques, le *Speculum considerationis* et le *Compendium contemplationis*. Son mysticisme s'inspire de Richard de Saint-Victor.

Jean Gerson (1363-1429)[1] suivit à Paris les leçons ockamistes de Pierre d'Ailly, mais par ailleurs prit S. Bonaventure pour son auteur favori, et se mit en relation avec les mystiques des Pays-Bas : de là son mysticisme très chrétien, qui lui a valu le nom de *doctor christianissimus*. Ses principaux ouvrages sont : *Considerationes de theologia mystica* et *Tractatus de elucidatione scolastica mysticæ theologiæ*.

Jean Ruysbroeck (1293-1381)[2], l'*Admirable*, chapelain de Ste-Gudule à Bruxelles, s'adonne à la contemplation jusqu'à sa mort. Ses œuvres, dont la principale est *l'Ornement des noces spirituelles*, écrites en flamand, ont été traduites en latin par Gérard Groot, son disciple, fondateur des Frères de la Vie commune, une de ces communautés où l'on rencontre Thomas a Kempis (1380-1471).

Enfin Denys le Chartreux, de la chartreuse de Ruremonde (1402-1471)[3]. Ses œuvres philosophico-théologiques sont des *Commentaires* sur plusieurs ouvrages de S. Thomas, la *Summa fidei catholicæ*, le *Compendium philosophicum* et *theologicum*... Denys se rattache à la tradition de Ruysbroeck, et, comme lui, à celle du Pseudo-Denys, l'Aréopagite ; thomiste fervent, il a mérité le nom de *doctor extaticus*.

Les quatre auteurs dont nous venons de parler conservent la **distinction réelle entre la nature et le Créateur**. Ils décrivent le ravissement surnaturel de l'âme par l'amour de Dieu, le silence des fonctions inférieures, mais tous condamnent l'**union panthéistique** : Gerson surtout, qui porte quelques accusations contre Ruysbroeck et mène campagne contre le formalisme de Scot, qu'il suspecte de panthéisme.

325. II. Maître Eckhart (1260-1327) — est le principal, sinon le premier et le plus avancé des mystiques hétérodoxes. Il appartenait à l'ordre de S. Dominique et, dans son couvent de Cologne, il groupa un grand nombre de disciples pour qui il composa son

1. Cf. **A. Lafontaine**, *Jehan Gerson*, 1906 ; — **L. Salembier**, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. VI, col. 1313-1330. — 2. Son culte a été autorisé par Pie X ; Cf. Bref du 29 août 1909. — 3. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 428 ; — Cf. *Dict. de Théol. cath.*, t. IV, col. 436-448 ; — **Xav. de Hornstein**, *Les grands mystiques allemands du XIV^e s.*, Lucerne, 1922.

Opus tripartitum ; en même temps, il atteignait les foules par ses sermons écrits en allemand. En 1329, Jean XXII condamna 28 articles et tous les livres ou opuscules d'Eckhart[1].

C'est à propos de la théorie de l'essence et l'existence que se montre sur le vif l'erreur fondamentale de la théorie eckhartienne. Dieu seul est son être même : dans la créature l'essence est distincte de l'existence, mais cette existence, c'est Dieu même en qui la créature subsiste. De la sorte, Dieu constitue l'actualité du monde : « Deus est primus actus formalis in omni opere artis et naturæ ». Il y a donc distinction d'essence, mais identité d'existence entre Dieu et la créature, entre le fini et l'infini ; aussi Dieu est-il partout et la création éternelle. Cela posé, l'âme humaine est l'être même de Dieu : aussi, en aimant l'homme, Dieu s'aime lui-même et pour l'homme le suprême bonheur, c'est de s'abîmer en Dieu et de s'identifier avec la divinité.

Il est difficile d'excuser Eckhart de l'**erreur panthéistique** qui le rattache au néo-platonisme et plus immédiatement à Scot Erigène et à Amaury de Bène, et, par eux, aux Amalriciens, aux Frères du Libre-Esprit et aux Béghards hérétiques. Maître Eckart a construit son système dans cette **atmosphère de mysticisme populaire** dont il a tout à la fois subi et fortifié les tendances.

Sans aller aussi loin que Marguerite Porrette, dont un livre sera condamné par les théologiens de Paris, Eckhart a été dans son pays le principal **initiateur** de la mystique allemande et le **promoteur** d'une langue et d'une littérature nationales qui véhiculèrent beaucoup d'idées mystico-panthéistiques. Ses successeurs subiront plus ou moins son influence : tels Henri Suso (1293-1365) et Jean Tauler (1300-1361). Cette influence sera bien plus grande dans ces associations populaires qui pratiquent une morale panthéiste et préparent indirectement la réforme[2].

326. III. Raymond de Sebonde et Nicolas de Cues — se rattachent par plus d'un côté à l'école mystique[3].

Raymond de Sebonde († 1432), médecin espagnol et professeur à l'Université de Toulouse, est auteur d'une *Théologie naturelle*, qui porta longtemps le titre de *Liber creaturarum...*

Inutile d'en indiquer les conclusions, qui sont celles d'une théologie éthico-chrétienne. Mais la *méthode* est à signaler ;

1. **Denz.-Banw.**, n. 501-529 ; — *Revue Néo-scol.*, XXIII, p. 412 ; — Cf. **F. Vernet**, dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. IV, col. 2057-2081. — 2. Cf. **Delacroix**, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne*, 1900 ; — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 427. — 3. *Ibid.*, n. 420-424.

c'est celle de Raymond Lulle avec une tendance à exagérer la puissance de la raison. — D'après Raymond, en effet, l'homme lit la vérité dans deux livres, le livre de la nature et celui de l'Ecriture Sainte, mais le contenu de ces deux ouvrages est identique : « Omnia quæ probantur per librum creaturarum sunt scripta in libro Sacræ Scripturæ [1] ». Seul le procédé diffère : dans le premier, le raisonnement remplace la foi... Voilà une sorte de **théosophie**, qui prétend, par la raison, sinon par la magie, pénétrer même les mystères.

Nicolas de Cus ou Kues sur les bords de la Moselle, naquit en 1401 et mourut en 1464, après avoir été évêque de Brixen et cardinal. Ses principaux ouvrages philosophiques sont *De docta ignorantia, Apologia doctæ ignorantiæ, De conjecturis, De venatione sapientiæ.* Ils expriment sa théorie mystique de la « coïncidence des contradictoires — *coincidentia oppositorum* [2] ».

D'après lui, il y a trois connaissances : la connaissance sensible, la connaissance rationnelle (ratio) et la connaissance intellectuelle (intellectus). Or, tandis que le principe de contradiction est la loi suprême de la raison, le principe de coïncidence est la loi suprême de l'intelligence ; celle-ci s'élève à l'intuition de l'absolue vérité dans laquelle s'évanouissent toutes les contradictions : en réalité, l'intelligence n'est-elle pas déjà elle-même la coïncidence de la foi et de la raison ? S'agit-il de Dieu, de la matière, de l'homme ? La raison arrive à des conclusions en apparence inconciliables. Mais l'intelligence s'élève à l'intuition de la substance divine en qui les contradictions s'unifient et s'absorbent et en qui les êtres de ce monde ont leur racine : car Dieu est la forme de tout « actus omnium » et résume la réalité des êtres les plus divers.

Voilà certes un langage équivoque et presque panthéistique. Nicolas de Cues a **tenté** un **syncrétisme** où le **mysticisme** [3] et le **quasi-panthéisme** se rencontrent avec l'esprit et les formules de l'Ecole. Il déclame contre la secte aristotélicienne et veut être scolastique ; il prétend conserver la philosophie chrétienne et cependant lui imprimer une évolution toute nouvelle : c'est toujours la **coïncidence des contradictoires**.

IV. — LES DOCTRINES ANTISCOLASTIQUES.

Pendant qu'une partie des intelligences se réfugiait dans

1. *Theol. nat.* (éd. 1852), tit. 212, p. 314. — 2. **E. Vansteenberghe**, *le Cardinal Nicolas de Kues, l'action, la pensée*, 1920. — 3. Cf. son *Traité de la Vision de Dieu*.

le mysticisme, d'autres, plus hardies, renouvelaient les théories antiscolastiques de la période précédente.

327. L'Averroïsme — reste le rival de la scolastique et le mieux organisé des systèmes antiscolastiques aux XIV^e^ et XV^e^ s.

Jean de Jandun (de Janduno) est son principal représentant à Paris. Maître ès Arts au collège de Navarre vers 1315, il entra en relation avec Marsile de Padoue et les Averroïstes italiens et finit par se réfugier à la cour de Louis de Bavière. C'est lui qui aurait composé les *Commentaires* sur le *De anima*, le *De Cœlo et Mundo*, la *Métaphysique* et la *Physique* d'Aristote et sur le *Sermo de substantia orbis* d'Averroès, dans lesquels l'Averroïsme nous apparaît très caractérisé.

La théorie des deux vérités s'y étale au grand jour : « Bien que je tienne pour vraies devant ma raison toutes les doctrines de l'averroïsme, déclare Jean de Jandun, je les considère comme fausses devant ma foi. » — En fait, il leur sacrifie sa foi, car *sa confiance aveugle en Averroès* n'a d'égale que son constant dédain pour S. Thomas : « salva reverentia hujus hominis, dit-il, ipse inaniter laborat contra Commentatorem ».

Inutile donc d'ajouter qu'il enseigne, avec Averroès, l'éternité du monde et du mouvement, la réalisation nécessaire des possibles, l'absence de tout mal dans les êtres éternels, l'impossibilité de la création, l'unité et l'éternité de l'intellect agent, la distinction de l'âme intellectuelle et de l'âme sensible, la confusion du libre et du volontaire, etc. C'est le répertoire averroïste et antiscolastique de la période précédente.

De Paris, l'averroïsme passe en Italie et à l'Université de Padoue. Il y est d'abord enseigné par un médecin Pierre d'Abano († 1316), qui est en relation avec Jean de Jandun, — puis par le servite Urbain de Bologne († 1403), — surtout par un augustin Paul Nicoletti de Venise († 1429) et par Gaétan de Tiene († 1465). Quand viendra la Renaissance, l'averroïsme sera étudié pour lui-même et comme un système indépendant (n. 343).

328. Les doctrines parasitaires de l'antiscolastique — sont personnifiées dans Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt et Guido, — et dans un groupe de légistes antichrétiens[1].

Nicolas d'Autrecourt[2], maître ès-arts en 1340, fut condamné par Clément VI en 1346, dans une série de propositions inspirées par le plus pur subjectivisme et qu'il rétracta en 1347[3]. Posant en axiome que toute affirmation doit être ramenée au principe d'identité ou de contradiction, il interdi-

1. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 407. — 2. Cf. **Gilson**, *la Philos. au Moyen Age*, p. 110-123. — 3. Cf. **Denz.-Banw.**, *Enchiridion*, n. 553-570.

sait à ses adversaires de passer de la connaissance d'une chose à celle d'une *autre* chose, et, par ex., de conclure de nos actes à l'existence de nos facultés, ou des perceptions externes à celle d'un monde extérieur et, en général, des phénomènes à l'existence des substances (Hume). Le phénoménisme avec le tissu d'erreurs qu'il amène avec lui, telle est donc l'erreur fondamentale du « bruyant » Nicolas d'Autrecourt.

Le cistercien, Jean de Mirecourt, fut condamné, en 1347, pour son fatalisme. Thomas de Bradwardin, archevêque de Cantorbéry († 1349), venait de publier, en 1344, son célèbre traité *De Causa Dei contra Pelagium*, dans lequel, théologien et philosophe, le *doctor profundus* semble bien n'enseigner que la prémotion physique à la suite de S. Thomas. Jean de Mirecourt y vit le déterminisme et en conclut qu'il n'y a pas de libre arbitre, que ce n'est pas nous qui voulons, mais Dieu qui veut en nous-mêmes le péché.

Guido tira une conséquence extrême du déterminisme : de la suppression de l'activité des causes secondes il conclut au panthéisme et pour lui la bonne action vient de Dieu et non de la volonté, d'autant que la créature raisonnable n'existe qu'en Dieu. Il rétracta ses erreurs en 1354.

Panthéisme, déterminisme et subjectivisme, telles sont, en dehors de l'averroïsme et du mysticisme hétérodoxe, les principales erreurs antiscolastiques. Ce ne sont que des erreurs isolées, soutenues par des auteurs de second ordre, qui font du tapage, mais ne font pas école. — On n'en peut dire autant de Marsile de Padoue (1270-1329), de Jean Wiclef (1320-1384) et Jean Hus (1375-1415), et des légistes de Louis de Bavière et de Philippe le Bel : ils inaugurent une école de **Droit politique antiscolastique** qui sera le Droit moderne.

329. Conclusion : décadence de la scolastique : ses causes. — C'est bien la décadence caractérisée par le manque d'originalité, par l'altération de la doctrine, de la méthode et de la langue, et finalement par l'avènement d'une dialectique exagérée. En fait de spéculations nouvelles, celles du terminisme ou de l'école mystique s'allient mal avec la synthèse doctrinale des grands scolastiques, lorsqu'elles n'en sont pas une déviation manifeste. Quant aux querelles passionnées qui s'élèvent entre les partisans du nominalisme, du scotisme et du

thomisme, elles ne sont souvent qu'une parodie des solides argumentations de l'âge précédent avec, en moins, sa langue sobre, correcte et précise. Finalement, c'est le règne de la logique formelle, qui, cultivée pour elle-même, provoque un nombre incalculable de commentaires plus dignes de sophistes que de philosophes.

Cette décadence eut des *causes* multiples : les unes éloignées comme la guerre de Cent ans (1337-1453) ou la terrible peste qui sévit au milieu du XIV^e^ s. ; les autres plus immédiates comme l'indiscipline dans les ordres religieux et l'oubli des règlements académiques dans les Universités. — Dans ces centres intellectuels, le relâchement des études est très grand : il en sort, après des examens de pure forme, une légion de docteurs : la Faculté des Arts en 1406 en compte plus de mille. Ces « magistri » improvisés montent en chaire malgré une ignorance désastreuse en philosophie aussi bien que sur le terrain scientifique et historique, ignorance qui n'est surpassée que par leur audace dans l'enseignement. Viennent maintenant les attaques des systèmes antiscolastiques ; la vraie doctrine en sort affaiblie et, dans l'époque suivante, obligée de se recueillir, elle cèdera à leur formidable coalition.

§ II. — DERNIÈRES ÉTAPES DE LA DÉCADENCE SCOLASTIQUE (Milieu du XV^e^ à la fin du XVIII^e^ s.).

330. Division et caractères. — Plus longue que la précédente, cette seconde étape de la scolastique décadente, aussi étendue que celle de sa première formation (n. 234-256), se prolonge pendant plus de trois siècles. Au XVI^e^, certaines écoles réagissent victorieusement contre les nouvelles tendances ; au XVII^e^, elles battent en retraite et s'immobilisent, perdant de plus en plus l'empire des esprits ; au XVIII^e^ enfin et jusqu'à la Révolution, la scolastique se laisse envahir par les idées nouvelles et donne des signes manifestes d'épuisement.

C'est donc, du moins en apparence, l'*agonie* d'une philosophie avec tous ses symptômes. Pour achever l'histoire de la philosophie scolastique, il nous faudrait exposer ici cette dernière période. Mais, comme elle s'est déroulée en *marge* d'une philosophie adverse, elle sera mieux à sa place aussi aux diverses étapes de la *Philosophie moderne* : c'est la troisième époque dont il nous reste à retracer l'histoire.

TROISIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

331. Division : une bifurcation dans le mouvement philosophique. — La prise de Constantinople, en 1453, marque la fin du Moyen Age : on appelle *moderne* l'époque qui la suit. Son histoire embrasse trois périodes : la Renaissance, la période strictement moderne du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, enfin et après la Révolution, la période contemporaine. Nous diviserons de même la troisième époque de la Philosophie.

Dès le début, une *bifurcation* se produit dans le mouvement philosophique et deux directions divergentes s'affirment : l'une continue dans le sens scolastique et chrétien, l'autre s'oriente dans un sens rationaliste et anti-scolastique. Par suite des circonstances, la dernière orientation devient dominante : elle menace d'étouffer la philosophie chrétienne, si bien que la caractéristique de l'époque entière sera l'*opposition à la scolastique*. Commencée à la *Renaissance*, cette opposition s'accentue dans la période strictement *moderne*, et persiste encore dans la philosophie *contemporaine*.

- **LA PHILOSOPHIE MODERNE**
  - **Renaissance**
    - Sect. I^re^ Rationaliste.
      - Restauration de l'antiquité :
        1. des Lettres.
        2. du Platonisme.
        3. de l'Aristotélisme.
        4. du Stoïcisme et autres.
      - — Recherches nouvelles :
        1. Le Naturalisme.
        2. L'Humanisme.
        3. Réformisme religieux.
    - Sect^e^. II^e^ Scolastique.
      1. Décad. de l'Ockamisme et du Scotisme
      2. Renouveau du Thomisme.
      3. L'Eclectisme Suarézien.
  - **XVII^e^-XVIII^e^ s.**
    - I. — Les Maîtres : Bacon et Descartes.
    - II. — Les Ecoles du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles.
    - III. — La Scolastique pendant ces deux siècles.
    - IV. — Révolution philosophique de Kant.
  - **XIX^e^ s.**
    - Rationaliste.
      1. Formation des écoles principales.
      2. Evolution en écoles secondaires.
      3. Diffusion des écoles en tous pays.
    - Chrétienne.
      1. Fluctuations. { Divers éclectismes. / Nouveaux essais.
      2. Restauration ou Néo-Scolastique

PREMIÈRE PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RENAISSANCE[1]

La Renaissance est *rationaliste* et l'Italie est son berceau : mais il y a aussi, surtout en Espagne, un renouveau *scolastique*.

SECTION I

LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

332. Caractères et division. — Il n'y a pas à proprement parler de philosophie de la Renaissance, mais des philosophes imprégnés presque tous d'un même esprit d'opposition à la scolastique et d'innovation philosophique. La Renaissance, en philosophie comme dans l'art et la littérature, a deux caractères distinctifs : le retour à l'antiquité et l'orientation des idées dans le sens d'une réforme opposée au dogme catholique. D'où la division naturelle des écoles de la Renaissance : 1° les écoles de simple restauration de l'antiquité ; 2° les recherches nouvelles de la Renaissance.

§ I. — LA RESTAURATION DE L'ANTIQUITÉ

Les humanistes commencent par faire revivre la *littérature antique*, puis *toutes* les philosophies de l'antiquité réapparaissent.

I. — LA RENAISSANCE DES LETTRES.

333. Les Lettrés de la Renaissance. — C'est à la forme extérieure de la scolastique que s'attaque d'abord la Renaissance : la terminologie scolastique est taxée de barbarisme, il faut lui substituer les formes pures du latin classique. D'après les raffinés de ce temps, seule, l'étude des anciens et la culture du beau langage peuvent faire des hommes (humanisme, humanités...). Et ils ne se comptent pas : ceux qui ont exercé une influence en philosophie sont : en Italie, Laurent Valla (1406-1457) et Marius Nizolius de Modène (1498-1566) ; — en Allemagne, Ulrich de Hutten (1488-1523) ; — en Hollande, Rodolphe Agricola (1442-1485) ; — en Espagne, Louis Vivès (1492-1540) ; — William Temple (1555-1627) à Cambridge ; — en France, Pierre de la Ramée (1515-1572) et Erasme (1467-1536) à Louvain, en Belgique.

1. Consulter : — **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 433 et suiv. ; — **Card. Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, t. III ; — **Har. Hœffding**, *Hist. de la Phil. moderne*, t. I.

334. Les tendances philosophiques de ces lettrés — sont diverses. L'une est *négative* et franchement *antiscolastique*. Les *Dialecticæ disputationes contra Aristotelicos* de Valla sont un continuel persiflage de la dialectique aristotélicienne. — Même note dans le traité de Nizolius, intitulé *Contra Pseudo-Philosophos*. — Non moins dur et acerbe mais plus injuste est Louis Vivès, qui condamne tout en bloc, le fond et la forme, les différentes époques et les divers scolastiques, Aristote et Averroès. — Quant à Ramus, à peine âgé de vingt et un ans, il soutient publiquement, dans sa thèse de maître ès-arts (1536), que tout ce qu'avait enseigné Aristote n'était que mensonge et ce sera la profession de foi de toute sa vie. — Mais rien ne surpasse les diatribes calomnieuses de Hutten, conservées par ses amis dans les *Epistolæ obscurorum virorum*.

Une autre tendance des humanistes vise *positivement* la réduction de la philosophie à la dialectique et de la dialectique à la rhétorique. Après avoir confondu la science avec l'art de raisonner, comment n'être pas tenté de confondre l'art de raisonner avec l'art de bien discourir ? Les plus grands philosophes seront les plus grands rhéteurs : Quintilien et Cicéron. Ainsi Rod. Agricola était, au jugement d'Erasme, « inter græcos græcissimus, inter latinos latinissimus [1] » : son ouvrage *De Dialectica inventione* en fait un réformateur de la philosophie. P. de la Ramée dans ses *Dialecticæ Institutiones* distingue la dialectique naturelle et la dialectique artificielle : celle-ci par ses exercices dialectiques a pour objet suprême l'art de bien discourir. Il se forme un parti de *ramistes* qu'on oppose aux aristotéliciens, et, comme à l'ordinaire, une fraction de *semi-ramistes* essaie de concilier Ramus et Aristote.

335. Critique de l'humanisme. — Ce mot désigne souvent une **direction doctrinale** (n. 352 et suiv.). Mais **l'humanisme littéraire** est une école de *philologues*, qui en veut surtout à la méthode et à la langue scolastiques : son mérite est d'avoir attiré l'attention sur l'importance de la forme et rénové le vêtement ou l'extérieur de la philosophie ; sa prétention, qui fait sourire, est de se croire **une philosophie**. Non, la philosophie est une science et, à ce titre, amoureuse de précision,

1. Cf. *Les Colloques* d'**Erasme** (1518) : *Cent. IV*, p. 415.

elle a besoin d'une langue technique : **sa terminologie** ne saurait être **sacrifiée au beau langage** et à l'élégance du style.

II. — LE PLATONISME DE LA RENAISSANCE.

336. Renaissance platonicienne en Italie. — C'est en Italie et principalement à Florence que réapparaît le platonisme : de 1450 à 1550 règne un enthousiasme délirant pour Platon. Des savants, venus de Byzance, à la suite de Michel Psellos (n. 211), magnifient le rival d'Aristote : l'un d'eux, Georges Gémiste (1355-1452) appelé plus tard Pléthon, décide la Cour des Médicis à fonder une académie platonicienne. Le cardinal Bessarion (1395-1472), Marsile Ficin, les deux Pic de la Mirandole sont, après lui, représentants de cette école.

337. Gémiste Pléthon et le Cardinal Bessarion. — Georges Gémiste rédigea vers 1440 une diatribe contre Aristote, intitulée *De platonicæ atque aristotelicæ philosophiæ differentia.* Cet ouvrage, dont la philosophie est plutôt celle de Plotin que celle de Platon, fait l'apologie d'un théisme sans christianisme, avec le platonisme pour Evangile. Combattu déjà à Constantinople par le patriarche Gennadios, il le fut encore en Italie par le cardinal Bessarion. — Celui-ci ne dissimule pas cependant sa sympathie pour Platon et publie contre les aristotéliciens un traité intitulé : *In calumniatorem Platonis*, dans lequel il essaie d'établir contre Georges de Trébizonde (n. 342) cette thèse destinée à faire fortune, mais fausse au surplus : « que les deux grands philosophes grecs diffèrent l'un de l'autre par la forme plus que par le fond ».

338. Marsile Ficin, — né à Florence en 1433 et décédé en 1499, fut placé en 1460 par les Médicis à la tête de leur célèbre, mais éphémère Académie. Il traduisit les œuvres entières de Platon du grec en latin, celles aussi de Plotin, plusieurs ouvrages de Porphyre, Jamblique et Proclus et couronna ses travaux de propagande par un traité original, intitulé : *Theologia platonica de animorum immortalitate.*

Ficin admet les idées innées. Pour lui, toutes les choses ont leur âme propre, même les sphères célestes : il attribue à l'âme du monde l'origine des animaux que l'on disait produits *ex putrescente materia.* Il reconnaît avec Aristote que l'âme humaine est la forme du corps, mais il en défend l'immortalité avec tous les arguments du Phédon.

C'est donc un **platonisme teinté de néo-platonisme** et **même d'aristotélisme**, que le philosophe florentin essaya de mettre

en relief et d'harmoniser avec la doctrine chrétienne. Il peut avec Bessarion être considéré comme le **représentant le plus raisonnable** du **platonisme italien** de la Renaissance.

339. Pic de la Mirandole : autres platoniciens. — Parmi les nombreux auditeurs de Ficin, qu'il appelle du nom pompeux de « complatonici mei », Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) est le plus célèbre. Ses connaissances étaient immenses, et l'on sait qu'en 1486, il vint à Rome et y invita tous les savants d'Europe à discuter avec lui *neuf cents* conclusions, empruntées à toutes les sciences, et qu'il publia sous le titre « de omni re scita aut scibili », et de quibusdam aliis, ajouta un mauvais plaisant. Elles furent condamnées en bloc par Innocent VIII et la discussion n'eut pas lieu [1]. Pic en expliqua treize en un sens orthodoxe, mais on trouve dans les autres le platonisme avec ses erreurs, comme l'animation du monde et de tous les corps célestes, le syncrétisme qui tend à concilier les textes contradictoires et les sentences discordantes des philosophes, enfin et surtout une valeur scientifique accordée à l'astrologie, à la magie et à la cabale.

François Pic de la Mirandole, neveu du précédent, suivit les tendances de son oncle. Au reste cet engouement pour le platonisme est assez général dans l'Italie du XVI^e^ siècle. — Dans les autres pays, il n'est pas si accentué, mais il reste manifeste encore chez Léon l'Hébreu, né vers 1460-63 en Espagne (n. 231), chez Reuchlin (1455-1522) en Allemagne, chez Thomas More (1478-1535) en Angleterre, et en France chez de Serres (1540-1597), qui fit une nouvelle traduction latine des œuvres de Platon.

340. Critique du platonisme de la Renaissance. — Ses représentants sont-ils des **philosophes** ou des **artistes** ? Ce qu'ils vont chercher dans les œuvres de Platon, ce n'est pas une doctrine, mais la contemplation de l'idéal avec ses satisfactions intellectuelles. Quant à leur prétention de ramener Platon à Plotin ou d'accorder Aristote et Platon, elle montre leur **ignorance des doctrines** ou de l'histoire de la philosophie.

III. — L'ARISTOTÉLISME DE LA RENAISSANCE.

341. Ses origines. — Florence est le centre des idées platoniciennes ; Padoue principalement, avec Bologne et Rome, le sera du mouvement aristotélicien. Ici et là, on entreprend de maintenir la dictature séculaire du Prince du Lycée. Si elle avait été révoquée en doute, c'est, pensait-on, que la scolastique n'avait pas mis en lumière l'Aristote intégral du III^e^ siècle avant Jésus-Christ. Pour le faire revivre, on avait

1. Cf. **Pastor**, *Histoire des papes*, trad. franç., t. V, p. 332 et suiv.

le choix entre les célèbres Commentaires d'Averroès et ceux d'Alexandre d'Aphrodisias : on ira donc puiser à cette double source. De là, en dehors des scolastiques, *trois* courants d'idées au sein de l'école aristotélicienne de la Renaissance, et même, comme il arrive d'ordinaire, un courant éclectique.

342. Ier groupe d'Aristotéliciens : les anti-platoniciens. — On trouve des platoniciens qui essaient de montrer l'unité de doctrine de Platon et d'Aristote : la plupart des aristotéliciens, au contraire, se posent en adversaires du platonisme. Tel fut à Byzance Georges Scholarios, appelé aussi *Gennadios* qui mourut, en 1464, patriarche de Constantinople ; il combattit son compatriote Gémiste Pléthon (n. 337). — Tels furent en Italie Georges de Trébizonde (1396-1486) et Théodore de Gaza (1398-1478) : le premier dans son ouvrage intitulé : *Comparatio Platonis et Aristotelis* ; tous les deux en traduisant les œuvres du Stagirite. — Citons encore en France Jacques Lefèvre d'Etaples (1451-1537), dont Reuchlin a écrit : « Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit » et Rod. Agricola qui, après avoir étudié à Louvain, passe en Italie et, dans un latin pur et élégant, essaie de faire connaître la doctrine authentique d'Aristote.

C'est sous la direction des savants grecs que se fait la propagande aristotélicienne ; les pamphlets se succèdent de part et d'autre, pendant qu'à la cour pontificale, devenue sous Nicolas V la rivale de la cour des Médicis, s'élaborent les traductions d'Aristote. Celle de Théodore de Gaza, faite sur le texte grec et sans préoccupation apologétique, est plus estimée que l'œuvre similaire de Georges de Trébizonde.

343. IIe groupe d'Aristotéliciens : les Averroïstes. — Il y en avait toujours eu depuis la fin du XIIe siècle : à l'ombre de la Renaissance, leur nombre augmente avec leur influence, surtout à l'université de Padoue. Nicoletto Vernia y est professeur de 1471 à 1479 et renouvelle l'enseignement péripatéticien ; Alexandre Achillini (1463-1512), qui fut appelé « le second Aristote » ; Augustin Nifo (1473-1538), disciple de Vernia, et Marc-Antoine Zimara († 1532) le continuent : on le retrouve jusque vers le milieu du XVIIe siècle et chez Vanini, qui naquit à Naples en 1585 et mourut à Toulouse en 1619 sur le bûcher.

L'erreur fondamentale de ces Aristotéliciens averroïstes est le monopsychisme qui pose en principe l'unité de l'intellect agent et conclut à une immortalité impersonnelle, mais à l'anéantissement de l'âme humaine. Le Ve concile de Latran (1513) condamna ces théories ; leurs auteurs, pour éviter une condamnation personnelle, durent abandonner leurs

positions ou se réfugier dans la théorie des deux vérités : ainsi, le *De Immortalitate animæ* de Nifo (1518) est conforme à la doctrine du Concile et établit solidement l'immortalité de l'âme avec les meilleurs arguments du thomisme. — Vanini, au contraire, poussa le système à ses derniers excès. Accoutumé à jurer sur la parole d'Averroès, non seulement il se moque ouvertement du christianisme, mais il fait profession publique d'athéisme, proclame l'éternité de la matière, et lui accorde le mouvement, la vie, le vice et la vertu et, quant à l'immortalité de l'âme, il fait vœu de ne s'en occuper « que lorsqu'il serait vieux, riche et allemand ». Ses mœurs, au dire de Cousin, étaient infâmes et en rapport avec sa doctrine [1].

344. IIIe groupe d'Aristotéliciens : Pomponace et les Alexandristes. — Pierre Pomponace (1462-1525), d'abord étudiant à Padoue, puis professeur à Ferrare et à Bologne, opposa hardiment l'Aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodisias à celui d'Averroès. De là entre les deux écoles des luttes passionnées.

L'immortalité de l'âme en est l'enjeu principal, car, dans son *Tractatus de Immortalitate animæ* (1516) et le *Defensorium*, sa réponse à Nifo, Pomponace soutient que la matérialité et la mortalité de l'âme constituent la vraie doctrine aristotélicienne. Au reste, ce n'est pas la seule thèse de lui qui cause scandale dans toute l'Italie : dans son traité *De incantationibus*, il nie les miracles, et dans son ouvrage *De fato*, il déclare que la liberté humaine est inconciliable avec la providence et la prédestination. — D'autre part il attaque résolument l'averroïsme et l'unité de l'entendement humain, théorie qu'il déclare « figmentum maximum et inintelligible ». Cette attitude en fait un chef d'école : le napolitain Simon Porta († 1555) et l'espagnol Sepulveda (1490-1573) sont de ses disciples.

345. IVe groupe d'Aristotéliciens : les éclectiques. — Dans ce conflit d'idées, il devait se rencontrer des philosophes à emprunter leurs théories tantôt à l'averroïsme et tantôt à l'alexandrisme. Tels furent Jacques Zabarella (1533-1589), François Piccolomini (1520-1604), et César Cremonini (1550-1631) [2]. Il en est, comme André Césalpini (1519-1603), médecin du Pape Clément VIII, qui prennent à tâche d'étudier Aristote dans le texte original, sans se soucier des Commentateurs.

1. Cf. **Vanini**, *Œuvres philos.*, trad. Rousselot, 1842. — 2. Cf. **L. Mabilleau**, *Essai historique sur la philosophie de la Renaissance* (César Cremonini), 1881.

Ni les uns, ni les autres n'évitent les erreurs de doctrine. Et, lorsqu'ils sont soumis à l'Inquisition, ils se réfugient dans la théorie des deux vérités : « Quæ omnia dicta sunt peripatetice, veritas a theologis est accipienda [1] », répète plus de cent fois Cremonini.

346. Critique de l'école aristotélicienne. — Elle est **pleine de vie** à l'époque de la renaissance : mais en dehors de la scolastique, ses partisans ne parviennent pas à offrir au monde pensant un système coordonné de doctrines, et souvent même leur interprétation de la pensée d'Aristote est un **contre-sens historique.**

IV. — RENAISSANCE DES SYSTÈMES SECONDAIRES.

347. A. — Renaissance du stoïcisme. — Juste Lipse (1547-1606), professeur à l'Université de Louvain, défendit le stoïcisme grec dans un ouvrage intitulé : *Manuductio ad stoicam philosophiam.* Mais il n'y eut qu'un petit nombre de disciples à se contenter d'une si mince philosophie. — Il en fut autrement de l'esprit et des tendances du stoïcisme qui pénétrèrent un grand nombre de systèmes de l'époque, spécialement le théisme et le protestantisme. On les retrouve dans Erasme et les humanistes aussi bien que chez Zwingle, Calvin et Melanchton.

B. — **Renaissance de l'atomisme.** — Pierre Gassendi (n. 382) sera le plus célèbre atomiste du XVII^e^ siècle, mais il avait eu des précurseurs au XVI^e^ dans Daniel Sennert (1572-1637), Erycius Puteanus (1574-1646) et le médecin français Sébastien Basso... Il aura des successeurs sur un terrain où la physique d'Aristote pouvait paraître aussi vulnérable que son astronomie.

C. — **Renaissance du néo-platonisme et du néo-pythagorisme.** — Nous avons vu (n. 337-338) les platoniciens de la Renaissance verser dans le néo-platonisme. Bien d'autres accentuèrent ce mouvement; tous les naturalistes qui professent pour la nature le culte des Alexandrins, surtout Patrizzi, qui admet plus d'une théorie néo-platonicienne (n. 351). — D'autres comme Reuchlin font une large place au pythagorisme (n. 358).

D. — Enfin **le mysticisme et le scepticisme** — auront aussi leurs partisans, comme nous le verrons plus loin (n. 356-360).

Concluons que la Renaissance a **fait revivre tous les systèmes** anciens de philosophie : mais ils étaient trop pauvres après quinze siècles de christianisme, les systèmes secondaires surtout, pour n'être pas modifiés et complétés de diverses manières, et la Renaissance nous offre cet amalgame.

1. *De æternitate motus* : manuscrit de la biblioth. de l'Université de Padoue.

§ II. — LES RECHERCHES NOUVELLES DE LA RENAISSANCE

348. Division : Léonard de Vinci [1]. — Ces recherches ont un triple objet : la nature, l'homme, Dieu ou la religion. Aussi peuvent-elles se ramener à trois formes générales, qui se diversifient à l'infini : le naturalisme, l'humanisme et le réformisme religieux. Savant et philosophe, Léonard de Vinci (1452-1519), l'esprit le plus universel de son siècle, résume en lui, dès l'origine, ces tendances, surtout scientifiques ; mais ses manuscrits, peu nombreux d'ailleurs, n'ont pas été publiés, comme ceux de Bacon, qui vers la fin de la Renaissance en sera le héraut.

I. — LE NATURALISME DE LA RENAISSANCE.

Pendant que Képler et Galilée se livrent à l'étude de la nature, la Renaissance s'éprend de ses beautés : c'est le point de départ de multiples observations *empiriques*, d'un appel aux *sciences secrètes* et finalement d'une tendance au *panthéisme* [2].

349. Le naturalisme empirique : Telesio et Campanella, — italiens l'un et l'autre, en sont les deux représentants principaux. Bernardino Telesio (1508-1588) se voua tout entier à l'étude des sciences naturelles, fonda, à Naples, une *Academia Telesiana* pour assurer leur développement et exposa ses idées dans son ouvrage principal : *De natura rerum juxta propria principia.* — Séduit par ce livre, le dominicain Campanella (1568-1639) compléta l'œuvre de Telesio, ajoutant à la physique une Métaphysique et une Politique qui faisaient de ses nombreux ouvrages, presque tous composés pendant ses vingt-neuf années de prison, une philosophie vraiment universelle [3].

Voici les idées principales de Bernardino Telesio. 1° Il admet deux principes actifs, le chaud et le froid, dans la matière inerte contrairement à la doctrine aristotélicienne des quatre éléments. 2° Chacun de ces éléments a la faculté de sentir l'action destructive de son opposé : c'est le panpsychisme introduit dans le cosmos. 3° Il y a dans les animaux un *spiritus*, c.-à-d. un peu de chaleur, qui préside à toutes les fonctions organiques : Descartes n'a donc pas inventé la théorie des esprits animaux. — Campanella admet aussi le panpsychisme de Telesio, mais sa théorie métaphysique est différente. Il y a dans l'essence de chaque être trois primautés « primalitates » : la puissance, le savoir et l'amour. Dieu n'est le

1. Cf. **Duhem**, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 1906-1909-1913. — 2. Cf. **de M. Wulf**, *ouv. cité*, n. 442 et suiv. — 3. **Blanchet**, *Campanella*, 1920.

souverain être que parce qu'il les possède au souverain degré. Très spéciale aussi sa théorie politique : sa *Civitas solis*, comme l'*Utopie* de Th. More, est la description fantaisiste d'un état idéal, où serait fait l'essai du communisme.

En résumé, Telesio et Campanella professent un naturalisme qui reste une des **œuvres originales** de la Renaissance : Nicolas de Cues et Copernic avaient été leurs **précurseurs** ; ils le sont à leur tour de Bacon et de Descartes.

350. Le naturalisme occultiste de Paracelse et de Cardan. — Ce que l'expérience ne permet pas encore de connaître, des naturalistes et surtout des médecins le demandent aux sciences mystérieuses de la cabale, de l'astronomie, de la magie et de l'alchimie. Entre tous se distinguent dans cette voie Paracelse de Hohenheim (1493-1541) par une série d'ouvrages écrits en allemand; l'*Opus paramirum*, le *De natura rerum*, — l'Italien Jérome Cardan (1501-1576) dans ses traités *De varietate rerum*, *De subtilitate* — et le Bruxellois Van Helmont (1577-1644) dans l'*Ortus medicinæ*.

Aussi que de théories hasardées pour expliquer le macrocosme et le microcosme, le monde et l'homme : les êtres particuliers engendrés par la combinaison cabalistique des formes diverses de la nature ; tous ces êtres et même la moindre pierre ayant pour correspondant une étoile, tous animés par un principe vital ou une archée ; l'homme composé d'un corps, d'un esprit et d'une âme immortelle, l'illumination directe de Dieu nécessaire pour assurer la connaissance, la guérison des maladies par la connaissance des astres, etc.! — Sans avoir connu, semble-t-il, ces idées de Paracelse, Cardan arrive aux mêmes conclusions, avec en plus une tendance au panthéisme : pour lui, l'organisme cosmique est un, il y a une âme universelle qui pénètre tout, et cette âme est immortelle, mais une spécifiquement, au sens d'Averroès. — Il y a, au contraire, d'après Van Helmont, une multitude d'âmes secondaires ou d'*archées* dans l'organisme et leur bonne harmonie entretient la santé. — L'occultisme de ces naturalistes menait droit **au panthéisme**.

351. Le naturalisme panthéistique de Patrizzi et de Giordano Bruno. — Patrizzi (1529-1597) croit avoir inventé une philosophie nouvelle : *nova de universis philosophia*, la vraie évidemment, destinée à sauver la foi catholique, si Grégoire XIV consent à l'imposer à la chrétienté. — Giordano Bruno (1548-

1600), d'abord dominicain, se révolta ouvertement contre son Ordre, contre la Religion même ; il périt sur le bûcher.

Patrizzi et Bruno sont des hommes bien différents, mais leur panthéisme les rattache l'un à l'autre. Pour Patrizzi, il y a un absolu, un *omnia*, qui produit au dedans la Trinité, au dehors et par émanation le monde visible, l'*anima mundi* qui vibre dans tous les êtres et même dans l'homme. — Pour Bruno aussi, il y a dans le monde une force unique, éternelle, invariable dans sa substance, s'épanchant en un flot continu de phénomènes opposés et contradictoires. Et cette force est Dieu, qui sera donc bien nommé la « complicatio omnium », la « coincidentia oppositorum », sous son double aspect de matière originelle et de forme universelle en toutes choses.

Même panthéisme de part et d'autre emprunté au néo-platonisme ; mais celui de Patrizzi avait la prétention **de réconcilier la foi et la raison** : plus franc, celui de Bruno est une déclaration de **guerre au catholicisme** [1].

II. — L'HUMANISME DE LA RENAISSANCE [2].

352. Ses formes diverses. — L'humanisme est la recherche de l'humain, comme le naturalisme est l'étude de la nature. Au XVI^e^ siècle, il ne fut donc pas seulement une tendance littéraire (n. 335), mais une direction doctrinale, caractérisée par l'intérêt prédominant qu'on accorde à l'élément humain. Et cette direction prend les sens les plus variés : la *psychologie empirique*, le *scepticisme moral*, le *droit naturel et social* en sont les diverses manifestations.

353. La psychologie empirique : Louis Vivès [3]. — Nous avons déjà cité L. Vivès, parmi les lettrés de la Renaissance (n. 333), mais son traité *De animâ et vitâ* nous montre en lui plus qu'un littérateur, un psychologue distingué.

S'il s'agit de la nature de l'âme, la psychologie de Vivès reproduit les principales thèses thomistes à peu d'exceptions près. Ce qui la caractérise, c'est l'étude des faits de conscience. Il en pose le principe en commençant par déclarer que nous avons moins d'intérêt à savoir ce qu'*est* l'âme qu'à connaître *comment elle est active*, et que le précepte qui ordonne de se connaître soi-même ne vise pas l'essence de l'âme,

1. **Bartholmess**, *Jordano Bruno*, 1846.— 2. **Hœffding**, *Histoire de la philos.mod.*, t. I, p. 14. — 3. **Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, III, p. 58, 70.

mais ses fonctions. Passant ensuite aux *applications*, il s'attache à décrire les phénomènes par leur côté pratique ou leur rapport avec les sciences, spécialement la physiologie. Il a, par ex., une étude analytique des passions bien supérieure au traité de Descartes sur le même point.

La voie était ouverte à la **psychologie empirique** moderne. Des compatriotes de Vivès, comme, par ex., le médecin François Vallès (XVI^e s.) dans son *De sacra philosophia*, marchent sur ses traces en étudiant la physionomie et ce que nous appelons aujourd'hui la phrénologie. On sait les progrès que la **psychologie expérimentale** a faits depuis et jusqu'à nos jours.

354. La morale et le scepticisme : Montaigne, Charron, Sanchez. — Un second caractère de l'humanisme, c'est l'intérêt toujours accordé aux questions de morale, quand cesse la croyance aux vérités théoriques et dogmatiques. — Un mouvement sceptique le suit de près et devait se produire au XVI^e s., en présence de tant de systèmes philosophiques anciens et nouveaux. Il eut pour représentants Michel de Montaigne (1533-1592), un seigneur du midi de la France[1], son disciple, Pierre Charron (1541-1603)[2] et le portugais François Sanchez (1552-1632).

Le premier dans ses *Essais* reproduit tous les arguments anciens du pyrrhonisme, pour conclure non pas que nous ne savons rien, mais qu'il faut douter et douter encore : « Que sais-je ? » — Le second, parce qu'il est ecclésiastique, relègue les questions métaphysiques dans la révélation, et lui aussi, dans son *Traité de la Sagesse*, jette le doute et l'indifférence sur la solution de tous les problèmes. — Quant à Fr. Sanchez, il professe le scepticisme avec la plus grande franchise ; son œuvre capitale a pour titre : « De multum nobili et primâ universali scientiâ *quod nihil scitur* » et pour lui penser, c'est douter : « quo magis cogito, magis dubito ».

Mais, sceptiques dans les questions spéculatives, tous les trois se retranchent dans l'étude du moi et la certitude pratique, base de la vie morale. « Je m'estudie moy-mesme, écrit Montaigne, plus qu'aultre subject : c'est ma métaphysique, c'est ma physique. Je suis moy-mesme la matière de mon livre. » Sanchez, vu la hardiesse de son pyrrhonisme, a plus de peine à rétablir la morale, mais P. Charron accuse

1. **Stapfer**, *Montaigne*, 1895 ; — **F. Strowski**, *Montaigne* (*les Grands Philosophes*), 1906. — 2. **J.-B. Sabrié**, *De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron*, 1913 ; — **H. Busson**, *Les sources.. du rationalisme.. de la Renaissance*, 1922.

des tendances nettement conservatrices et, comme si c'était le meilleur moyen de la consolider, il voudrait rendre la morale indépendante de la religion : « Je veux, dit-il, qu'on soit homme de bien, même s'il n'y a pas de paradis ni d'enfer. »

Négation des vérités théoriques, maintien des vérités pratiques, c'est déjà le **kantisme** : le scepticisme du XVI^e^ siècle **n'a pas l'appareil scientifique** qu'il aura au XVIII^e^, mais il l'annonce avec sa double tendance.

355. Le droit naturel et social : Machiavel. — De l'étude rationnelle et morale de la nature humaine à l'étude de l'ordre social et politique, il n'y a qu'un pas. THOMAS MORE, le premier (1478-1535), le franchit en Angleterre, — il l'est presque en même temps par MACHIAVEL (1469-1527) à Florence, — puis par MÉLANCHTON (1497-1560) le « précepteur de l'Allemagne », — par un danois NIELS HEMMINGSEN (1518-1600) le précepteur du Danemark — et par JEAN BODIN en France (1530-1597).

THOMAS MORE a la primeur des idées nouvelles par son ouvrage sensationnel intitulé : « *De optimo reipublicæ statu, seu de nova insula Utopia.* » Calqué sur la *République* de Platon, l'Utopie proclame de faux principes, qui retentiront jusque dans le XX^e^ siècle ; la suppression des classes sociales, l'abolition de la propriété individuelle, l'indépendance absolue de l'Etat, son indifférence vis-à-vis des Eglises, etc.

MACHIAVEL [1] a composé l'*Histoire de Florence*, le *Livre du Prince* et les *Discours* ou dissertations sur les dix premiers livres de Tite-Live. On y trouve une comparaison continue entre la morale antique et la morale chrétienne, mais au détriment de cette dernière ; et pour cause, car celle-ci ne saurait absoudre les trop fameuses maximes machiavéliques : l'arbitraire en politique, l'idéal du monarque mis dans la ruse et la force, la fin justifiant les moyens... « Partout où il s'agit du bien de l'Etat, écrit-il, on ne doit pas se laisser conduire par des raisons de justice ou d'injustice... il faut faire fi de tout et choisir ce qui peut sauver l'Etat et la liberté [2]. »

PHILIPPE MÉLANCHTON dans le *Philosophiæ moralis Epitome* et son disciple NIELS HEMMINGSEN [3] dans le *De lege naturæ apodictica methodus*, enfin JEAN BODIN [4] dans son ouvrage *de la République* mettent en relief l'indépendance du droit

1. **Nourrisson**, *Machiavel*, 1874. — 2. *Discours*, III, 41. — 3. Cf. **Hœffding**, *ouv. cité*, p. 46. — 4. **H. Baudrillart**, *Jean Bodin et son temps*, 1853.

naturel, les libertés civiles, la souveraineté du peuple, l'idée d'un contrat primordial entre le peuple et le gouvernement, plusieurs autres principes erronés du droit public moderne.

Tous les cinq ont eu pour précurseurs les légistes du XIV^e^ s. (n. 328) et font **pressentir** Althusen et Grotius (n. 416). — Ce sont les **guerres de religion** qui donnent alors un **vif intérêt** aux questions de **droit naturel, politique et social.**

§ III. — LE RÉFORMISME DE LA RENAISSANCE

356. Division : trois tendances. — Plus que la nature, plus que l'homme, la religion est l'objet des recherches de la Renaissance. Aussi la Réforme en est le principe et le fruit, et, pour autant, elle en est inséparable. Or la Réforme est née de cette idée, fausse au surplus, à savoir que le dogme ne doit pas être fixé par une autorité religieuse. Ce sera donc à la raison de déterminer les relations de l'âme avec Dieu et ainsi battre en brèche le catholicisme : le *protestantisme*, le *mysticisme* et le *théisme* s'y essayèrent de façons différentes.

357. La philosophie protestante : de Luther à Calvin[1]. — Toute religion implique une philosophie, mais le protestantisme inévitablement, lui qui repose sur le libre examen.

Luther (1483-1546), il est vrai, interdit à la philosophie le domaine théologique : il n'a que sarcasmes pour la scolastique et ses sophismes. Mais il est tôt débordé : sa doctrine portait dans ses flancs le principe de la libre spéculation et l'individualisme absolu dans les recherches était inévitable. Lui-même s'inspire d'Ockam, de Wiclef, emprunte à Pierre d'Ailly sa théorie de l'impanation, etc. — Zwingle (1484-1531) va chercher dans le néo-platonisme et le stoïcisme des arguments en faveur de ses théories sur la déification de l'homme, l'autonomie du vouloir, la prédestination absolue et le déterminisme divin. — Mélanchton, lui, est aristotélicien surtout dans ses manuels de *Dialectique* : mais il est innéiste avec Cicéron dans la théorie de la connaissance des premiers principes; et dans ses *Ethicæ doctrinæ elementa*, il pose, nous l'avons vu (n. 355), les principes du droit social moderne.

Encore quelques années, et, au nom de la raison, les deux Socin rejetteront les dogmes capitaux de la théologie pro-

1. J. Maritain, *Trois réformateurs*, I. *Luther ou l'avènement du moi*, 1925.

testante. Le **socinianisme** est la négation du surnaturel et la réduction du protestantisme au niveau de la **philosophie humaine, pure et simple.**

358. Le mysticisme : Reuchlin et Jacob Bœhme. — A l'extrême opposé du socianisme se développait le mysticisme dont les apports venaient de trois points divergents : l'antiquité, la cabale et le protestantisme.

La philosophie *ancienne* avait eu son école de mystique, et c'est là que les naturalistes mystiques, dont nous avons parlé (n. 350), étaient allés puiser de préférence. — La *Cabale*, livre religieux des juifs (n. 225-7), tout pénétré de judaïsme, est une autre source de mysticisme à l'époque de la Renaissance : elle alimente surtout Reuchlin (1455-1522) dans ses deux ouvrages : *De arte Cabilistica* et *De verbo mirifico*. Hutten (n. 334) et Cornélius Agrippa (1486-1534) se rattachent à cette école de mysticisme cabalistique. — Mais le *protestantisme* conduit aussi au mysticisme en supprimant les intermédiaires entre Dieu et l'âme, comme la hiérarchie, les sacrements... et en laissant les âmes chercher à leur guise l'union directe avec l'Invisible. Après Sébastien Franck (1499-1542), c'est sans contredit Jakob Bœhme (1575-1624) qui est la plus parfaite incarnation du mysticisme protestant aussi bien que du panthéisme. Son chef-d'œuvre, l'*Aurore*, est le fruit de ses méditations solitaires : composé sans méthode, il essaie de résoudre la contradiction inhérente au panthéisme et d'expliquer la présence simultanée du bien et du mal dans un dévergondage absolu d'idées, qui se refuse à l'analyse.

En dehors du catholicisme, le **mysticisme** a toujours **versé dans le panthéisme** : la voie qui mène à Dieu doit être **révélée** par Dieu lui-même.

359. La philosophie de la religion ou le théisme. — Où donc, après tant d'essais, trouver, en dehors de la scolastique, la solution des problèmes qui concernent les relations de l'homme et de Dieu ? Rien, aux yeux des philosophes, que dans la raison.

Erasme (1467-1536) [1] semble le premier avoir propagé cette thèse que la doctrine du Christ est identique à la religion des grands philosophes. Evidemment, tous les partisans des an-

1. **Feugère**, *Erasme : étude sur sa vie et ses ouvrages*, 1874 ; — **Humbertclaude**, *Erasme et Luther*, 1909 ; — **J.-B. Pineau**, *Erasme, sa pensée religieuse*, 1923.

ciennes philosophies, comme Pléthon au nom du platonisme, Cremonini au nom de l'aristotélisme, Reuchlin au nom du judaïsme, n'ayant rien à perdre, ne pouvaient qu'applaudir. D'autre part, bon nombre d'esprits, en Hollande surtout, en Allemagne, en Angleterre et en France, fatigués des guerres de religion, étaient par lassitude disposés à la conciliation : ils accueillirent volontiers l'idée que toutes les religions possèdent un fonds commun de vérités essentielles sur Dieu et que leur contenu forme la religion universelle et propre aux esprits indépendants.

Dès lors le **théisme** avait trouvé sa formule et recruté ses partisans. Encore une théorie de la Renaissance, qui fera son chemin et deviendra un des **thèmes favoris** de la philosophie moderne, jusqu'à ce que cette base religieuse disparaisse elle-même sous la poussée de l'agnosticisme.

360. Conclusion : esprit et influence de la Renaissance. — Restauration des littératures gréco-romaines dans toutes leurs branches ; recherches et découvertes dans l'ordre des sciences expérimentales y compris la psychologie ; réforme des abus dans les affaires religieuses : tels sont les **éléments** pour ainsi dire **constitutifs** de la Renaissance. Ils ne sont pas mauvais en eux-mêmes et déjà dans l'Eglise, par ex., sous Nicolas V, ils avaient pris un magnifique essor.

Malheureusement, une direction fausse leur fut imprimée : restauration, innovation, réforme, tout fut bientôt inspiré d'un même esprit d'opposition à la scolastique chrétienne, et cet esprit caractérise la Renaissance. Esprit **antiscolastique** et **antichrétien** qui accapare comme son bien propre tout ce que l'antiquité, tout ce que la tradition a produit de bon et s'efforce de le mettre en opposition avec le catholicisme : tel est le **virus rationaliste** qui vicie la Renaissance, la détache de l'Eglise et l'éloigne de siècle en siècle de sa philosophie.

SECTION II

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE PENDANT LA RENAISSANCE

361. Caractères et division. — Des cinq systèmes, signalés dans la première phase de la scolastique décadente (n. 314), deux, le mysticisme et l'antiscolastique, firent apport à la philosophie rationaliste de la Renaissance. Nous venons de

le voir, mais ce serait une erreur d'en conclure que du sein de la scolastique ne s'éleva aucun mouvement de réaction.

Restaient en présence les trois écoles principales nées dans son sein : celle de S. Thomas, de Scot et d'Ockam. Admis très libéralement par les Universités de l'époque à présenter leurs doctrines aux étudiants, les professeurs traitaient souvent les mêmes matières, dans la même chaire ou dans le même livre, successivement d'après les principes des thomistes, puis des réalistes, puis des nominalistes. Les livres de l'époque, aussi bien que les statuts des Facultés, en font foi, car ils sont composés « secundum viam Realium et Nominalium [1] » ou encore « secundum triplicem viam B. Thomæ, Realium et Nominalium [2] ». Nous allons voir que l'*ockamisme* et le *scotisme* continuent la décadence, tandis que l'école *thomiste* se montre ardente à participer au mouvement de renaissance, et que, puisé à ces trois sources, un *nouvel éclectisme* se fait jour vers la fin du XVI^e^ siècle dans la Compagnie de Jésus.

§ I. — DÉCADENCE DE L'OCKAMISME ET DU SCOTISME

362. L'école ockamiste : Gabriel Biel (1430-1495). — Né à Spire et professeur à l'Université de Tubingue, Gabriel Biel est le fidèle disciple d'Ockam. Abréger et mettre en œuvre la doctrine du maître, tel est le but de son ouvrage qu'il intitule en conséquence : *Epitome et collectorium circa IV sententiarum libros.*

Rien à signaler d'ailleurs dans sa doctrine que ce ferment de criticisme sceptique qui a toujours caractérisé, depuis Ockam et Biel, l'université de Tubingue : « Non potest demonstrari », écrit-il souvent et, par ex., en parlant de l'immortalité de l'âme : c'est sa manière à lui d'innover et de combattre la doctrine des autres écoles. Ce sera celle de ses disciples qu'on appelle pour cela *les moderni*, dont l'enseignement est désigné sous le nom de *via modernorum*, par opposition aux anciens scolastiques, spécialement les thomistes, appelés *antiquati*, parce qu'ils suivent la *via antiqua*. Le modernisme du XX^e^ siècle n'a pas un esprit bien différent.

Nombreux furent, à la suite de Biel, les ockamistes dans la plupart des Universités, même d'Espagne et d'Italie, dans celle de Paris en particulier. De cette longue **liste de nomi-**

1. **Ant. Coronel**, *Quæstiones logicæ secundum viam Realium et Nominalium*, Paris, 1509. — 2. **J. de Celaya**, *Expositio... secundum triplicem viam B. Thomæ, Realium et Nominalium*, Paris, 1518 ; — Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 452.

nalistes décadents, nous ne voyons, après le régent du collège de Montaigu Johannes Major (1478-1540), aucun nom à enregistrer et à ce titre Gabriel Biel est, comme on l'a dit, le **dernier des scolastiques**. Mais il est aussi comme le **précurseur de Luther**, qui connut surtout par lui la scolastique.

363. L'école scotiste et franciscaine. — Le scotisme demeure la doctrine la plus suivie dans l'ordre franciscain. Point de nom saillant d'ailleurs : Pierre Tartaret, vers 1494, est un séculier qui écrit des commentaires sur les *Quodlibet* de Duns Scot. On cite François de la Rovère (Sixte IV) († 1484), Etienne Brûlefer († vers 1496) etc., et surtout Antoine Trombetta († 1518), qui laisse un traité *In Scoti formalitates*. Les Scotistes de cette période sont tous formalistes (n. 321).

Il y eut « une foule d'autres écrivains secondaires[1] », mais, aux XV^e^ et XVI^e^ s., point de grand philosophe, qui sorte l'école des voies ordinaires : le scotisme, comme l'ockamisme, subit alors ou favorise la décadence de la philosophie scolastique.

Cependant S. Bonaventure, canonisé en 1482, sera proclamé docteur en 1587, et l'école franciscaine se retourne davantage vers ses doctrines. C'est le commencement d'un nouvel essor qui s'accentuera au siècle suivant avec l'édition complète des œuvres de Scot, commencée en 1639 par Wadding (n.447)[2].

§ II. — RENOUVEAU DU THOMISME

La vitalité foncière de la scolastique se montre surtout dans l'école thomiste, où même un renouveau se fait sentir.

364. L'ancienne école thomiste : SYLVESTRE DE FERRARE et CAJETAN[3]. — Dès 1480, à Pavie, les dominicains prennent comme Manuel la *Somme théologique* à la place des *Sentences* de P. Lombard. Leur école a des représentants dans toutes les Universités de l'époque. Citons au hasard Paul Soncinas († 1494), Dominique de Flandre († 1500), Silvestre de Prierio († 1523), Conrad Kœllin († 1536), etc. N'oublions pas Javelli († vers 1540), qui se distingue par ses études de morale : *Dispositio moralis secundum Platonem*... ni, à Paris, Pierre de Bruxelles ou Crockaert († 1514), qui, après avoir défendu l'ockamisme, se fit dominicain et thomiste et eut pour élève le célèbre Victoria, etc. — Partout, en effet, les thomistes se font les adversaires de l'ockamisme et du scotisme : seulement en certaines villes, il y a des Albertistes et des Thomistes et une nuance entre eux. C'est ainsi qu'à Cologne le collège St-Laurent

1. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 463. — 2. **Martigné**, *ouv. cité*, ch. VI, § 2. — 3. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 459-462.

défend les idées d'Albert le Grand contre le collège de la Montagne, qui professe le pur thomisme.

Plus significatifs sont François Sylvestre et Thomas de Vio. Le premier, né à Ferrare en 1474, d'où son nom de Ferrariensis, général des Dominicains, mort à Rennes en 1526, est célèbre par son *Commentaire sur la Somme contre les gentils.* — Le second (1469-1534), aussi général des Dominicains et cardinal, né à Gaëte, d'où le nom de *Cajetan*, l'est davantage encore par le plus remarquable de tous les *Commentaires de la Somme théologique.* — Léon XIII a donné l'ordre de joindre ces deux célèbres commentaires à la nouvelle édition romaine des œuvres de S. Thomas.

On ne trouve pas dans ces ouvrages les défauts de la scolastique décadente : les questions oiseuses sont omises et les autres traitées avec profondeur et même originalité. Cajetan, il est vrai, adopte plus d'une fois des **opinions singulières**, par ex., sur le corps aérien des anges, sur les modes substantiels, parmi lesquels il range la personnalité ... Il est influencé par son milieu padouan, quand il doute que la raison laissée à elle-même puisse démontrer d'une manière évidente l'immortalité de l'âme. Mais l'influence qu'il exerce est autrement profonde que celle qu'il a pu subir : le **néothomisme** espagnol relève de Cajetan et se rattache ainsi à l'ancienne école thomiste.

365. Le renouveau du thomisme en Espagne. — Il fut inauguré à l'université de Salamanque avec une pléiade d'hommes vraiment remarquables. Chez les Dominicains deux tendances successives se font jour. — La première est un peu éclectique avec François de Victoria (1480-1546), qui prend dès 1530 pour manuel la *Somme théologique* et à qui on fait remonter l'orientation nouvelle de l'enseignement. Melchior Cano (1509-1560) et Dominique Soto (1494-1560) marchent sur ses traces : le premier par son célèbre traité *De locis theologicis* contribue beaucoup à dégager la méthode de la théologie et indirectement celle de la philosophie : on doit au second un livre extrêmement remarquable *De justitia* et *de jure*, qui est un traité complet de morale, de droit naturel et de droit public. — Mais en 1567, S. Thomas est déclaré, par S. Pie V, docteur de l'Eglise : une réaction thomiste se produisit. Barthélemy de Medina (1527-1581) marque ce retour à un thomisme plus rigide. Il entreprend un commentaire de la Somme théologique, que continue Bannez (1528-

1604), devenu l'oracle de l'Ecole thomiste. Martin de Ledesma († 1574), François d'Avila († 1604) et François Zumel († 1607) en répandent les doctrines dans la péninsule.

Les autres universités d'Alcala, de Séville, de Valladolid, de Coimbre et d'Evora suivirent le mouvement. Les Carmes, les Cisterciens, les Bénédictins d'Espagne travaillent à cette œuvre de restauration thomiste. Mais les Jésuites viennent en première ligne : S. Ignace avait prescrit de suivre « la doctrine scolastique du divin Thomas [1] » ; il y aura toujours dans la célèbre Compagnie des thomistes et une tendance vers le thomisme. Signalons en *Italie* le premier cardinal des Jésuites, Tolet (1532-1596), ancien élève de Dominique Soto qui l'appelait un prodige de science. — A Louvain, le collège des Jésuites adopte, en 1596, la *Somme Théologique* comme base de l'enseignement : c'est là que Lessius (1554-1623) expose ses théories politiques dans son célèbre traité *De Justitia et Jure...* — En Portugal, dans le collège de Coimbre, fondé dès 1542, on commence sous le nom de *Cursus Conimbricensium* un commentaire de toute la philosophie d'Aristote : l'initiative en revient à Pierre de Fonseca (1548-1597), surnommé l'*Aristote* de Coimbre. — Plus riche encore que le Portugal, l'Espagne compte bon nombre de Jésuites, savants professeurs de philosophie. Citons seulement Gabriel Vasquez (1551-1604), qui a composé des *Disputationes metaphysicæ*, très appréciées et riches de renseignements historiques.

En général, les premiers docteurs de la Cie professent un **thomisme mitigé**. Plusieurs s'élèvent contre les innovations de Suarez [2], d'autres lui préparent les voies ou le dépasseront.

§ III. — L'ÉCLECTISME SUARÉZIEN [3]

366. SUAREZ : sa vie et ses écrits. — Né à Grenade en 1548, Suarez, après avoir fait ses études à Salamanque, à l'âge de 22 ans y devint professeur. Il le fut ensuite à Ségovie et à Valladolid, au Collège romain de 1580 à 1585, puis à Alcala et de nouveau à Salamanque en 1593, enfin à l'Université de Coimbre après 1597, pendant 18 ans. Il mourut à Lisbonne en 1617. — Suarez a composé de nombreux ouvrages : le principal au point de vue philosophique a pour titre *Disputationes Metaphysicæ* (1597) ; il faut y ajouter son traité *De Deo uno et trino* (1606), son célèbre traité *De legibus* (1612), et celui *De anima* qu'il retouchait, quand la mort vint le surprendre.

367. L'œuvre de Suarez, — qui est de la lignée des grands scolastiques, — se présente comme un commentaire de la

1. *Const. S. J.*, p. IV, c. 14, n. 1. — 2. Cf. **P. de Scorraille**, *François Suarez.* 1912-1913, t. I, p. 261, 293, 320, etc. — 3. Cf. **Léon Mahieu**, *François Suarez ; sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, 1921.

Somme de S. Thomas, mais l'illustre jésuite est loin d'en admettre les conclusions, surtout philosophiques.

Remarquons tout d'abord ce qu'il pense de la théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. Il ne conçoit pas cette dernière notion, à la manière d'Aristote et de S. Thomas, comme un intermédiaire entre le néant et l'être. La puissance, ou bien Suarez la réduit à n'être qu'une simple possibilité, ou au contraire il en fait un acte véritable. Cette conception aura son retentissement dans toute la métaphysique. La plus grave conséquence qu'elle entraîne est la négation de la distinction entre l'essence et l'existence dans les créatures : Suarez la remplace par une simple distinction de raison fondée[1].

1° Dès lors, sa *Théodicée* ne sera plus thomiste : S. Thomas met en Dieu seul l'identité d'essence et d'existence : c'est là, selon lui, la grande différence, qui le sépare des créatures. S'agit-il d'expliquer la *nature* divine ? Suarez rejette l'analogie de proportionnalité, proposée dans le *De veritate* par S. Thomas. Il ne s'entend même pas avec lui sur les preuves de l'existence de Dieu, et écarte l'argument physique, tiré du mouvement local, sous prétexte qu'il manquerait de base métaphysique.

2° Dès lors aussi son *Ontologie* ne sera plus thomiste.

Analysant les éléments de la réalité, il se borne souvent à mettre une distinction purement logique là où les thomistes placent une autre distinction. Pour lui *nulle* distinction entre l'essence actuée et l'individu : Suarez place l'individuation dans l'entité et l'unité de l'être, et d'après lui, toute substance est individualisée par elle-même ; si elle est simple, comme un ange, par sa forme simple ; si elle est composée, par les deux éléments, c.-à-d. la matière et la forme : réunis, ils forment son individuation comme ils forment son essence, et même chaque élément s'individualise par lui-même [2]. — A plus forte raison, la relation ne saurait avoir de réalité distincte de son fondement et de son terme ; il n'y a donc pas en ce sens de relations réelles dans les créatures : si, en Dieu, il y en a qui sont même des subsistances ou des personnes, sans être distinctes de la nature, c'est peut-être que le principe de contradiction ne s'applique pas aux mystères divins [3].

1. *Disp. Metaph.*, XXXI, sect. VI, n. 23-24. — 2. *Disp. Metaph.*, V, sect. VI, n. 1. — 3. *De Trinitate*, L. IV, c. 3.

C'est une tendance nominaliste qui lui fait supprimer bien des distinctions : ailleurs, quand Suarez admet une composition d'acte et de puissance, c'est, passant à l'extrême opposé, pour accentuer la différence des deux éléments [1]. Ainsi fait-il de la personne un mode substantiel ajouté à l'essence déjà existante, au risque de le faire accidentel. Quand il explique la composition de l'accident avec la substance, l'accident n'est plus simplement *ens entis*, comme le veut S. Thomas, mais possède une entité qui a une indépendance relative (*ens quod*). Même tendance, quand il s'agit d'expliquer la nature du composé physique et du composé humain.

3° En *Cosmologie*, en effet, et sur plusieurs points, Suarez se sépare de S. Thomas. — Il donne à la matière première la divisibilité radicale ou des parties entitatives, que la quantité n'apporte pas, mais qu'elle développe seulement et étend de manière qu'elles coïncident avec les parties de la quantité ; on sait, au contraire, que pour S. Thomas, la matière sans la quantité est absolument indivisible : « quantitate remota, substantia remanet indivisibilis [1] ». Principe important : suivant qu'ils l'admettent ou la rejettent les théologiens s'orientent dans deux voies différentes pour expliquer la présence du corps du Christ dans l'Eucharistie. — Mieux encore, Suarez donne à la matière une certaine actualité transcendante [2] et conclut qu'elle pourrait par miracle exister séparée de la forme, qu'elle n'est pas une pure puissance, comme le veut Aristote. — Conséquence : la matière et la forme, douées chacune d'un certain acte d'existence et pour autant isolées, ne peuvent plus s'unir que dans un acte supérieur, qui sera un mode substantiel. Cette théorie des *modes*, empruntée à Cajetan pour ce qui concerne la personne, est généralisée par Suarez mais inconnue à S. Thomas. Elle a ici l'inconvénient de rendre moins intime l'union de la matière et de la forme.

4° Or la théorie des modes s'applique aussi au *Composé humain* ; l'union substantielle de l'âme et du corps s'en trouve amoindrie, et d'autant plus que pour Suarez la thèse thomiste de l'unité de forme substantielle n'est pas irréfutable. — Première différence entre la psychologie de Suarez et celle de S. Thomas : mais il en est bien d'autres.

1. *Sum. theol.*, p. 1, q. 50, a. 2, c. — 2. *Disp. Metaph.*, XIII, sect. V, n. 7.

a) Dans la *sensation externe*, il y a une espèce expresse : telle est la thèse de Suarez, généralisant ainsi le principe que l'espèce impresse n'est que le générateur de l'espèce expresse. Principe qui n'est vrai ni pour les sens externes, ni pour les sens internes, ni pour la conscience intellectuelle, en un mot chaque fois que l'objet est présent, — qui n'est vrai que lorsque l'objet est absent comme dans l'abstraction et le discours. Or ce principe conduit à cet autre : « nous ne percevons directement que nos sensations, que nos idées » — dont est issu le subjectivisme moderne et cartésien [1].

b) En ce qui concerne l'*intelligence*, Suarez soutient contre S. Thomas qu'elle peut connaître le singulier matériel dans son espèce propre, qu'elle le connaît directement et pas seulement par réflexion de l'intellect sur son acte propre, qu'en un mot le singulier est d'abord spiritualisé par l'intellect. — En conséquence, il diminue le rôle du « phantasma [2] » dans l'acte d'intellection : ce n'est plus, selon lui, qu'un excitant de la pensée. — En conséquence encore, Suarez regarde comme plus probable l'opinion qui ne met pas de différence entre l'intellect agent et l'intellect passif : ce serait selon lui une même fonction qui produit l'acte d'intellection et qui le reçoit [3].

c) Suarez distingue au contraire et met une indépendance trop grande entre l'intelligence et *la volonté*. Il n'y a pas, selon lui, de liaison déterminante entre l'acte libre et le dernier jugement pratique de l'esprit. Ce jugement se bornerait à inviter la volonté à faire ceci plutôt que cela, sans la mouvoir jamais efficacement; or on sait que, d'après les thomistes, l'élection le suit toujours, librement d'ailleurs : « Sequitur electio judicium practicum ultimum [4]. » — Aussi Suarez se sépare-t-il encore de la doctrine thomiste dans la question du concours donné par Dieu à la volonté libre : pour lui, Dieu se borne à offrir un concours indéterminé en laissant la liberté de l'accepter ou de le refuser [5], il ne la meut pas : c'est substantiellement la solution moliniste.

5° Pour achever ce parallèle sommaire de Suarez avec

1. **Suarez**, *De anima*, L. III, c. II-V ; — cf. **Farges**, dans la *Revue thomiste*, 1919, p. 297 et la *Revue néo-scolastique*, 1921, p. 163. — 2. *De anima*, L. IV, c. II, n. 12-18. — 3. **S. Thomas**, *II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1 ; *Quodl. VIII*, a. 3 ; *De Veritate*, q. x, a. 6.— 4. *Disp. Metaph.*, XIX, sect. VI ; — Cf. *Act. Apost. sedis*, 1914, 21e thèse thomiste. — 5. *Disp. Metaph.*, XXII, sect. III et IV.

S. Thomas, il faut rappeler qu'il a composé aussi un traité *De legibus* : mais sur le terrain social, on ne peut affirmer que sa thèse de la souveraineté initiale du peuple soit contraire à celle du Docteur angélique.

368. **Critique du SUARÉZISME.** — Aussi dans l'enseignement du droit naturel, social et politique, comme aussi en théologie positive, Suarez a bien mérité le titre de **Doctor eximius et pius** que lui décerna Paul V. — S'il s'agit, au contraire, de sa philosophie, les doctrines **anti-thomistes** de Suarez restent assez nombreuses et assez importantes pour qu'on lui dénie le titre usurpé de « Commentateur fidèle du Docteur angélique [1] ». « Quand sur des **points aussi importants** que l'analogie de l'être, le principe d'individuation, le mode et l'objet de la connaissance rationnelle, la valeur des principes de raison, les arguments en faveur de l'existence de Dieu.., le mode d'action du concours divin, la composition substantielle des purs esprits, la distinction réelle d'essence et d'existence, la composition de l'être matériel, la nature de la matière première, la définition de la quantité, de la relation, etc., on a des vues qui diffèrent de S. Thomas, on peut bien dire que le système ainsi obtenu est un **éclectisme** où entrent certains éléments thomistes : on ne saurait, sans tomber dans un **confusionisme mortel** pour la philosophie, prétendre que le système en question mérite d'être appelé thomiste *simpliciter* ou *principaliter* [2] », simplement ou même principalement.

Il va de soi que Suarez s'accorde avec S. Thomas sur les thèses fondamentales du **spiritualisme chrétien**, comme aussi sur beaucoup de points secondaires de sa philosophie, mais il est loin d'en accepter les thèses essentielles et caractéristiques : sur 24 thèses thomistes, approuvées comme résumant la pensée philosophique de S. Thomas, il a été démontré qu'il y en a 23 de contredites, modifiées ou mises en doute par Suarez [3]. — Non pas que ses solutions soient neuves ou originales : le **suarézisme est un éclectisme** : venant après S. Thomas, Scot et Ockam, au lieu de marcher sur les traces du premier, « dans l'ensemble, c'est à la tendance scotiste ou à la

1. Cf. **A. Martin**, *Suarez, métaphysicien et commentateur de S. Thomas*, dans la *Science catholique*, an. 1898. — 2. **L. Mahieu**, *L'éclectisme suarézien* (*Revue thomiste*, an. 1925, p.250-285 ; — Cf. **M. de Wulf**, *ouv. cité*, II, n. 469. — 3. *Ciencia tomista*, mai-juin 1917 ; — Cf. **Pègues**, O. P., *Autour de S. Thomas*, 1918.

tendance ockamiste que cède Suarez [1] ». — Aussi le suarézisme est une **déviation du thomisme** : c'est la « via recentiorum », qui a conduit les théologiens à des théories explicatives du dogme très différentes de celles de S. Thomas, et qu'il faudra remonter pour rejoindre la pure et infrangible doctrine du Prince de l'Ecole.

L'**influence de Suarez**, secondé par les circonstances, a été grande sur les modernes [2] ; elle n'a pas été heureuse, il semble bien, et ce n'est pas vers sa philosophie que les cinq derniers papes et le Code canonique orientent les intelligences [3].

* * *

369. Coup d'œil sur la scolastique à la fin de la Renaissance. — La scolastique au XVI[e] siècle n'est pas la décadence : il ne peut rester de doute sur sa vitalité en Espagne. Plus universelle, mais moins profonde est la réaction qui en fut la conséquence et qui ramena les disciples aux princes de la scolastique : pendant que les franciscains reviennent à S. Bonaventure, les augustins avec Gilles de Viterbe († 1532) font retour à Gilles de Rome (n. 313), quelques carmes à J. de Baconthorp (n. 313), et les servites de Marie font de la doctrine de Henri de Gand le programme officiel de leurs études (n. 300) ; c'est le sort des chefs d'école de n'être jamais entièrement oubliés. — Enfin çà et là, même en deçà des Pyrénées, il y a quelques tenants des bonnes traditions philosophiques. Citons ici S. François de Sales (1567-1622) qu'il faut regarder comme un des principaux et des meilleurs vulgarisateurs de la philosophie chrétienne. Son traité de l'*Amour de Dieu* unit à l'attrait de la forme la solidité de la doctrine.

S. François de Sales est plutôt une exception, car malheureusement le thomisme vrai ne passa guère les Pyrénées, si bien qu'en deçà des monts, son influence fut éphémère et alla toujours en diminuant. A l'aurore du XVII[e] siècle, la scolastique est impuissante à barrer le passage aux idées nouvelles : elle n'arrêtera pas l'essor de la *philosophie moderne*.

1. **Léon Mahieu**, *ouv. cité*, p. 499. — 2. **Bossuet** a écrit : « Suarez, en qui seul on entendra la plus grande partie des modernes » : *Préface sur l'Inst. past.*, 697, n. XXXIV. — 3. **P. Maréchal**, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, 922-1923 ; — **F. X. Maquart**, *Une nouvelle métaphysique*, dans la *Revue thoiste*, 1926, p. 446-469.

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE MODERNE DES XVII^e ET XVIII^e S.

370. Division et caractères. — La seconde période de la philosophie moderne commence au XVII^e s. et se prolonge jusque vers la fin du XVIII^e. S'étendant sur deux siècles, elle se divise naturellement en *deux phases*. — C'est la philosophie *moderne* proprement dite : Bacon et Descartes en sont les initiateurs : l'esprit cartésien y est dominant ; le rationalisme y accentue chaque jour ses positions. Hier encore, il affirmait timidement qu'il y a des choses vraies en philosophie et fausses en théologie (n. 345) : demain, il niera nettement le surnaturel... [1] — En marge cependant de la philosophie moderne, la philosophie *scolastique* et chrétienne a d'illustres représentants. C'est pourquoi, après avoir présenté les *Maîtres* et les *Initiateurs* de cette période, — nous passerons en revue : les *philosophes du* XVII^e et les *écoles du* XVIII^e *s.*, — la *scolastique* pendant toute cette période, — qui se termine par la *révolution* philosophique de Kant.

LA PHILOSOPHIE MODERNE DES XVII^e et XVIII^e s.

- A — Maîtres et Initiateurs : BACON. DESCARTES.
- B — Les Ecoles
  - de la I^re Phase (XVII^e s.).
    - A l'école des Maîtres :
      - § I. — Les Empiristes.
      - § II. — Les Idéalistes.
    - En marge de Bacon et Descartes :
      - § III. — Les Eclectiques.
      - § IV. — Les Sceptiques.
      - § V. — Les Mystiques.
      - § VI. — Les Politiques.
  - de la II^e Phase (XVIII^e s.).
    - § I. — Ecole sensualiste.
    - § II. — » idéaliste.
    - § III. — » sceptique.
    - § IV. — » écossaise.
    - § V. — » mystico-sentimentale
    - § VI. — » sociale.
- C — La Scolastique
  1. Sa conservation au XVII^e siècle, (Ordres religieux et universités).
  2. Son déclin au XVIII^e siècle.
- D — Maître et Initiateur d'une nouvelle période : KANT.

1. Consulter : — après les ouvrages cités des philosophes modernes, — **Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, t. III, p. 133 ; — **Har. Hœffding**, *ouv. cité*, 2 in-8° ; — **G. Sortais**, *La Phil. mod. depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*, 2 in-8, 1921-3.

SECTION I

LES MAITRES ET LES INITIATEURS

Le fait le plus important de cette période est la double réforme imprimée à la philosophie par Bacon et Descartes, maîtres et initiateurs de la philosophie moderne.

§ I. — FRANÇOIS BACON (1561-1626) [1].

371. Vie et écrits de BACON. — François Bacon naquit à Londres, en 1561. Après avoir fait ses études à l'Université de Cambridge et demeuré trois ans à Paris, il revint en 1580 en Angleterre, où protégé par Essex, favori de la reine Elisabeth, il occupa diverses fonctions politiques. Baron de Verulam et chancelier d'Angleterre, il fut convaincu de malversation dans les fonctions de sa charge et jeté en prison : ayant obtenu sa grâce, il se retira sur une de ses terres pour se livrer à l'étude et mourut en 1626.

Dès 1597, Bacon avait achevé ses *Essais de Morale et de Politique*. En 1609, il publia son traité *De sapientia veterum*, où il dit ce qu'il faut penser de ses prédécesseurs. Mais son grand ouvrage est l'*Instauratio magna scientiarum*, qui comprend trois parties ; la première a pour titre : *De dignitate et augmentis scientiarum* : la seconde est le *Novum organum scientiarum* ; la troisième, qui devait donner l'exposition des sciences, est resté inachevée.

372. Les Idées de Bacon — ont pour objet la Logique.

1° La *science* est étudiée dans la première partie où Bacon a tenté une classification des sciences, basée sur les trois facultés de l'homme, la mémoire, l'imagination et la raison. — *a*) La *science de mémoire* est l'histoire, qui est naturelle ou civile. L'histoire naturelle comprend trois parties, celle des phénomènes ordinaires, celle des monstruosités, celle des arts créés par l'homme. L'histoire civile sera l'histoire des choses civiles, des choses sacrées, des œuvres littéraires. — *b*) Les *sciences d'imagination* sont les diverses formes de la poésie : elle est épique, dramatique ou symbolique : il n'est pas question de poésie lyrique. — *c*) La *science de raison* est surnaturelle ou naturelle et celle-ci comprend une science première des axiomes communs à toutes les sciences et la science de la nature, de l'homme et de Dieu : chacune de ces sciences se subdivise encore. La plus importante est la science de la nature.

1. Cf. *Œuvres philos., morales et politiques*, éd. **Buchon**, 1836 ; — **J. de Maistre**, *Examen de la philosophie de Bacon*, 1836 ; — **Ch. de Rémusat**, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 1857 ; — **Barthélemy-Saint-Hilaire**, *Etude sur Franç. Bacon*, 1890 ; — **Ch. Adam**, *Philosophie de Fr. Bacon*, 1890 ; — **Fonsegrive**, *François Bacon*, 1893 ; — **G. Sortais**, *ouv. cité, Depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*, t. I, 1921.

2° *Les causes d'erreurs.* L'*Organum novum* se propose de déterminer la vraie méthode à suivre pour arriver à la science. La logique employée jusqu'ici est défectueuse : ce qui la caractérise, c'est le syllogisme, qui ne peut être d'aucun secours pour faire avancer la science ; il suppose, sans les démontrer, les principes d'où il procède. Il faut donc le rejeter comme un instrument inutile. — Il faut de plus se tenir en garde contre l'erreur et d'abord écarter les obstacles à la science ou les causes d'erreurs, qui sont au nombre de quatre : — *a*) les idoles de tribu « idola tribus » ou préjugés communs à tous les hommes, inhérents à la nature même de l'homme, — *b*) les idoles de caverne « idola specus » ou préjugés individuels, car chacun porte en soi une caverne ténébreuse, — *c*) les idoles du forum « idola fori » ou les préjugés que les hommes se communiquent par les relations qu'ils ont entre eux, — *d*) enfin les idoles de théâtre « idola theatri » ou préjugés dus à l'ascendant exercé par les savants et les philosophes.

3° La *méthode.* Bacon donne alors la méthode que l'on doit suivre : l'induction est la seule méthode scientifique. Elle a connu trois étapes : l'observation des phénomènes de la nature, il faut prendre celle-ci sur le fait et recueillir ses manifestations « instantia naturæ », — la comparaison des phénomènes à l'aide des tables de présence, d'absence ou de degrés, — enfin l'induction proprement dite, qui consiste à généraliser les faits accumulés.

373. Quelques autres idées philosophiques de Bacon. — Sa *psychologie* est très pauvre : il admet deux âmes dans l'homme, l'une est un principe de pensée et l'autre préside aux fonctions de la vie organique. Il y a même d'autres esprits, car souvent ils se manifestent à l'homme. — *Dieu* se manifeste-t-il aussi dans ses effets et comment prouver son existence ? Bacon distingue les causes efficientes, les causes formelles et les causes finales. Mais celles-ci sont inconnaissables et on ne peut faire à leur sujet que des hypothèses : d'autre part, les causes efficientes, qui donnent une explication mécanique de l'univers, s'accordent avec les causes finales. Or c'est cet accord qui prouverait l'existence de Dieu : celle-ci ne sera donc qu'hypothétique comme le fondement qui lui sert de preuve. A parler exactement, on ne peut *démontrer*

Dieu, il est à une hauteur inaccessible. — La *philosophie première*, qui doit être comme le couronnement de cette pyramide des sciences, ne peut manquer de participer à leur nature : elle n'est qu'une physique générale ou la science des lois générales du monde.

La *morale* de Bacon est plus complète. Imprimé en 1597, le livre des *Essays* vit sa 4e édition en 1612, et c'est comme moraliste que Bacon fut estimé de son vivant. D'après lui, la morale est la science du bonheur, non pas du bonheur individuel, mais du bonheur de l'humanité : l'intérêt général l'emporte sur l'intérêt particulier. Il y a sans doute un bien particulier auquel on peut et on doit tendre, mais en cas de conflit, il doit toujours être sacrifié à l'intérêt général. D'où il suit que pour Bacon : — 1. le but de la morale est le bien-être que l'humanité peut acquérir par la science dans la vie présente : ce n'est pas le bonheur de la vie future ; — 2. la personne humaine est une simple unité numérique qu'on peut, qu'on doit sacrifier à la collectivité, si les intérêts de celle-ci l'exigent ; — 3. le droit est l'intérêt de tous : il n'y a pas de droit individuel contre la loi ; — 4. Dieu reste en dehors de la morale : la science des intérêts généraux peut se passer de Dieu comme les autres : voilà le principe de la morale indépendante.

374. Conclusion : la sagesse des anciens et celle de Bacon. — Dans son ouvrage *De sapientia veterum*, Bacon a été **très sévère pour les anciens philosophes**. Ceux qui depuis Thalès de Milet ont **précédé Socrate** n'enseignaient pas ; amis de l'expérience, ils observaient la nature : c'étaient des physiciens, ils dépassent de beaucoup ceux qui leur ont succédé. Même les **sophistes**, qui cherchaient à assurer leur renommée et leur fortune, visaient du moins un but pratique : ils ne sont pas sophistes comme Socrate, Platon et Aristote. Ceux-ci son les **vrais sophistes**, car ils ont enseigné ex professo une doctrine toute faite, des dogmes sans preuve, coordonnés en système et forcément réduits à l'unité : de là des disputes stériles et qui font perdre le temps. Ainsi Socrate s'attache à définir les mots d'après l'usage commun ; Platon introduit partout les causes finales et un Dieu providence ; Aristote ne cesse de proclamer son axiome : « οὐδὲν μάτην » : rien n'est en vain, et il trace des cadres en l'air, des catégories

idéales pour y faire rentrer la nature : c'est le **sophiste par excellence**. Il n'est pas étonnant qu'il ait été pris pour maître à l'époque la plus sophistique de toutes, l'époque scolastique. En un mot, le passé s'est contenté d'explications purement verbales et a jugé des choses d'après les lois de l'esprit.

Fragiles et imaginaires griefs ! Ceux qu'il faut adresser à Bacon sont autrement graves. Les anciens ont cultivé la science pour la science : Bacon la recherche dans un but utilitaire et même, à part son aspect philanthropique, **son utilitarisme** est à peu près exclusivement matérialiste. « Doter la vie humaine de nouvelles inventions et de nouvelles richesses » : telle est pour lui la fin véritable des sciences.

Mais Bacon est-il même **un savant** ? **Non** : il ne comprend pas l'importance des mathématiques ; il ignore les belles découvertes de Galilée sur la pesanteur. Et quelles sont les siennes ? De simples recherches sur la chaleur, le son et les couleurs. Bacon n'a pas bien compris la méthode des sciences expérimentales : l'**induction baconienne** n'est que l'induction vulgaire ou généralisation des faits accumulés ou habilement éliminés : séparée de la raison, qui saisit l'universel grâce à la qualité plus qu'à la quantité des expériences, elle ne donne pas la certitude. Ainsi, loin d'inventer une méthode nouvelle, Bacon n'est pas même le rapporteur exact du principe qui pénètre l'ancienne et légitime l'induction aristotélicienne.

Quant à **sa philosophie**, elle est à **peu près nulle** : métaphysique incomprise, pauvre psychologie, théodicée insignifiante, morale utilitaire et matérialiste. Pourquoi donc, inconnu de son temps comme savant, à peine cité par les philosophes de ce siècle, a-t-il été appelé par Voltaire le **père de la philosophie moderne** ? Parce que Bacon est un **libre-penseur** avant la lettre et que la philosophie moderne est imprégnée de son esprit. Mépris de la tradition et de l'autorité, séparation de la philosophie d'avec la théologie, rejet de la métaphysique du nombre des sciences, l'existence de Dieu présentée comme une hypothèse, la morale comme une philanthropie et l'aumône comme une injure, tout cela est bien moderne et tout cela se trouve dans Bacon, comme aussi dans les tendances de la Renaissance. Bacon, qui les résume en lui, s'en fait le héraut : il annonce avec un éclat trompeur la banque-

route de tout le passé et pour l'avenir un âge d'or. C'est la voix d'un **précurseur** : **buccinator**, comme il s'appelle lui-même : on peut lui laisser ce titre de gloire, car Bacon n'est **pas un philosophe.**

§ II. — RENÉ DESCARTES (1596-1650)[1].

375. Sa vie et ses écrits. — **DESCARTES** naquit à La Haye, en Touraine, en 1596, et fit ses études, à la Flèche, au collège des Jésuites, où il se lia d'amitié pour la vie avec son condisciple, Mersenne. Engagé dans les armées de divers princes allemands, il s'occupe, au milieu même du tumulte des camps, de recherches philosophiques. Aussi quitte-t-il bientôt le service militaire pour se mettre à parcourir diverses parties de l'Europe, « tâchant d'être plutôt spectateur qu'acteur dans toutes les comédies qui s'y jouent ». Pour plus de tranquillité, il se retira en Hollande : il y passa 23 ans, puis sur les instances de la reine Christine, il se rendit en Suède, où bientôt il mourut à Stockholm, en 1650.

Voici ses principaux ouvrages : *Discours de la Méthode* pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences (1637), *Méditations sur la Première Philosophie et la distinction de l'âme et du corps* ; les *Principes de la Philosophie* (1644), *Traité des Passions de l'âme* (1650). Le *Traité de l'homme* et de la *Formation du Fœtus*, les *Règles pour la direction de l'esprit* ne parurent qu'après la mort de Descartes.

376. La doctrine philosophique de Descartes — comprend une méthode et des théories sur l'homme, Dieu et le monde.

1° *Méthode de Descartes.* « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien ». Il faut donc une bonne méthode et en voici les quatre règles[2] : — 1re. « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ». C'est la règle de l'évidence et en germe le rationalisme. — 2e. « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». C'est la règle de l'analyse... géométrique. — 3e. « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés ». C'est la

1. Cf. **Ch. Adam**, *Vie et Œuvres de Descartes*, 1913 ; — **F. Bouillier**, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1854 ; — **Charpentier**, *Essai sur la méthode de Descartes*, 1869 ; — **P. Lemaire**, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins : Dom Robert Desgabets*, 1902 ; — **D. Cochin**, *Descartes* (coll. des *Grands Philosophes*), 1913 ; — **M. Gilson**, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, 1913 ; *Descartes et la Métaphysique scolastique*, 1920 ; — **Hamelin**, *Le système de Descartes*, 1921 ; — **Jac. Chevalier**, *Descartes*, Paris, chez Plon. — 2. *Discours de la Méthode* (2e partie).

synthèse après l'analyse. — 4e. « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre ». C'est une précaution nécessaire pour éviter toute lacune dans l'intuition et la déduction, qui sont le fond de la méthode cartésienne.

2° *Le doute méthodique* en est le complément : Descartes va passer en revue toutes ses anciennes opinions pour rejeter celles qui ne peuvent se ramener à des idées claires.

a. Son doute est *provisoire* et non définitif. Ce n'est pas le doute d'un sceptique, mais un procédé de méthode. « Quelques calomniateurs ignorants m'ont objecté que j'avais supposé qu'il n'y avait point de Dieu... qu'il ne fallait donner aucune créance aux sens... J'ai proposé toutes ces choses comme douteuses au commencement de ma méthode... Qu'y a-t-il de plus inique que d'attribuer à un auteur des opinions qu'il ne propose que pour les réfuter [1] ».

b. Est-il *réel*, c.-à-d., consiste-t-il dans une suspension *véritable* du jugement par rapport aux vérités que l'on recherche jusqu'à ce qu'on se les soit démontrées ? Bien des expressions de Descartes semblent démontrer qu'il ne s'agit pas d'un simple doute fictif : « Je me persuadai, dit-il, que pour toutes les opinions que j'ai reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter... *ce* n'est pas un exemple que chacun doit suivre [2] ».

c. Mais il est *universel* comme celui des sceptiques et fondé sur les mêmes prétextes. Les raisons que Descartes a de douter sont les erreurs des sens, les faux raisonnements des philosophes, les illusions des songes, et la supposition d'un esprit malin toujours appliqué à nous induire en erreur [3].

3° « *Le Cogito, ergo sum* » *et le critérium de l'évidence.* 1.) « Mais, aussitôt après, je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose et remarquant que cette vérité : « je pense, donc je suis » était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais [4] ».

1. *Lettre* 10e. — 2. *Discours de la Méthode* (2e p.). — 3. *Ibid.* (4e p.). — 4. *Ibid.*

2.) « Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine et, ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci « *je pense, donc je suis* » qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour *règle générale* que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [1] ».

3.) Et qui garantit absolument la certitude de cette règle générale ? « Que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est nous vient de Lui [2] ».

4° *Morale provisoire.* En attendant, et comme on ne peut s'empêcher d'agir, Descartes usera d'une morale par provision, dont, immédiatement après les règles de la méthode, il donne ainsi les maximes. — « La *première* était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dans mon enfance. Ma *seconde* maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais. Ma *troisième* maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde. Enfin, pour *conclusion* de cette morale, je pensai que je ne pouvais mieux que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison et m'avancer autant que je le pourrais dans la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite [3] ».

Cette morale provisoire n'a pour but que d'assurer la tranquillité à un homme d'étude. A ce titre, elle se rapporte encore à la méthode, qui résume toute la logique cartésienne, si bien que, dans celle-ci, à part quelques préceptes sur la conscience et la connaissance des corps, on ne trouve aucun enseignement relatif à la Dialectique ou à la Critique [4].

377. L'homme, d'après Descartes, — n'est pas le corps, ni précisément l'âme, mais la pensée, car le corps, c'est l'étendue

1. *Disc. de la Méth.*, 4e p. — 2. *Ibid.* ; — Cf. **Bordas-Demoulin**, *Le cartésianisme*, 1843. — 3. *Ibid.*, 3e p. — 4. Cf. **Gouhier**, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924.

et l'âme a pour essence la pensée « ou la nature qui pense [1] ». « Je conclus que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense [2] ». Un ange dans un corps : voilà l'homme véritable [3]. Il est vrai que souvent on donne le nom d'homme au composé de l'âme et du corps, mais « on n'explique point quelle est cette union [4] » : elle n'est qu'accidentelle, car « ne considérant que le corps seul, nous n'y voyons rien qui demande d'être uni à l'âme, et rien dans l'âme qui demande d'être uni au corps : c'est pourquoi j'ai dit que l'homme est en quelque façon et, non absolument parlant, un être accidentel ». La raison ou la conclusion, c'est que l'âme et le corps sont des substances complètes, indépendantes et séparées : « elles ne peuvent pas ne pas être complètes [5] ».

Y aura-t-il donc action de l'âme sur le corps et réciproquement ? Tantôt et logiquement Descartes enseigne en métaphysique que l'action de l'âme est nulle : le corps se meut de lui-même et nullement par l'âme : « Il n'y a aucune de nos actions extérieures qui puisse assurer que notre corps n'est pas seulement une machine, qui se remue soi-même naturellement et par ressorts [6] ». A ce compte, l'occasionnalisme ou l'harmonie préétablie s'impose. — Tantôt Descartes admet que l'âme qui réside dans le cerveau et qui ne réside que là ou plutôt dans la petite glande nommée *conarion* [7], « a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements dans cette glande », d'où l'âme « rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et du sang [8] ». Ce sont les portes ouvertes au sensualisme. — Quant au corps, il est principe de la vie végétative : « La force végétative dans l'homme n'est qu'une certaine disposition des parties du corps [9] ». Et voilà l'organicisme, qui donne ainsi un titre au matérialisme psychologique : il est dangereux d'accepter pour un effet une cause insuffisante : si la vie vient de la matière, pourquoi l'âme aussi n'en serait-elle pas le produit [10] ? — Pourtant, à ce point séparée et distincte du corps, elle devrait être immortelle. Oui, elle l'est par elle-même et *ab intrinseco*. Mais l'est-elle absolument et

1. *Lettre* 55e. — 2. *Médit.* 6e, n. 8. — 3. Cf. **Maritain**, *Trois réformateurs*, II, *Descartes ou l'incarnation de l'ange*, p. 75-128. — 4. *Lettre* 35e, à M. Régis. — 5. *Lettre* 36e, à M. Régis. — 6. *Lettres* 24e et 44e. — 7. *Lettre* 63e. — 8. *Les passions de l'âme*, 1re p., a. 34. — 9. *Principes de la Philosophie*, 1re p., n. 9. — 10. Cf. **Liberatore**, *Composé humain*, p. 101, a. 5.

ab extrinseco ? Selon Descartes, la raison n'en peut rien savoir et, seule, la révélation pourrait nous en instruire. « Quant à ce que vous ajoutez que de la distinction de l'âme d'avec le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que, nonobstant cela, on peut dire que Dieu l'a faite d'une telle nature que sa durée finit avec celle de la vie du corps; je confesse que je n'ai rien à y répondre, car je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déterminer par la force du raisonnement humain une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu [1] ».

Venons aux *opérations* de l'homme ou de l'âme. — Logée dans la glande pinéale, l'âme *pense* : c'est son essence, son essence se confond avec les facultés et celles-ci avec la pensée, la pensée avec tous les phénomènes de l'âme : « Par le mot de penser, j'entends *tout* ce qui se fait en nous, de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement et par nous-mêmes : c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser [2] ». A ce compte et d'après Descartes, la pensée diffère des idées, car les pensées-idées sont purement passives, tandis que les pensées-vouloirs sont des actions : « Je ne mets d'autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir, et, comme ce n'est pas proprement une action mais une passion dans la cire de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c'est une passion dans l'âme de recevoir telle ou telle idée et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions [3] ».

Les *idées*, selon Descartes, sont de trois sortes : « les unes me semblent être nées avec moi, dit-il, les autres étrangères et venir du dehors (adventitiæ) et les autres être faites ou inventées par moi-même (fictitiæ) [4] ». — Tantôt il nous dit que les idées innées sont très peu nombreuses « paucissimæ » — tantôt qu'elles sont innombrables « innumeræ » — il finit par dire qu'il n'y en a pas : « Je n'ai jamais songé, écrit-il, que l'esprit ait besoin d'idées naturelles. Je les ai nommées naturelles, mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres : non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies au ventre de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec

1. *Réponse aux 2e Obj.*, n. 44. — 2. *Les Passions de l'âme*, 1re p., a. 4, 5, 6. — 3. *Lettre 48e*. — 4. *Médit.* 3e, n. 10 ; — Cf. **Liard**, *Descartes*, 1882.

la disposition ou la faculté de les contracter [1] ». — Même contradiction en ce qui concerne en particulier l'idée d'infini. Elle est innée : « Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, si elle n'avait été *mise* en moi par quelque substance, qui fut véritablement infinie [2] ». Elle n'est pas innée : « Lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est naturellement en nous, je n'ai pas entendu autre chose que ce que M. Leroy dit en termes exprès, c'est à savoir que la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu, mais je n'ai jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent *actuelles* ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté même que nous avons de penser [3] ».

Innées ou inventées naturellement par l'esprit, il est clair que les idées cartésiennes sont purement *subjectives*.

Arrivons à la *théorie des passions*. « Il me semble, dit Descartes, qu'on peut généralement les définir des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées ou entretenues par quelque mouvement des esprits [4] ». — Il n'y en a pas onze, comme l'ont enseigné les anciens, mais six seulement : « l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse [5] ». Suivent des explications physiologiques et quelques conseils utiles sur l'usage de chaque passion. — Telle est la théorie, aussi fausse qu'incomplète, que Descartes entend substituer à l'admirable traité des anciens, en particulier à la 1ª-2æ de la *Somme théologique* : mais il avait écrit : « Ce qu'ils (les anciens) ont enseigné est si peu de chose et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant du chemin qu'ils ont suivi [6] ».

La théorie de la *volonté* n'est pas plus exacte. Descartes lui attribue une puissance sans bornes : « Il n'y a que la volonté seule que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue [7] ». — Il lui octroie même le jugement, car, dit-il, « par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier [8] » par la volonté. — En revanche, lui donne-t-il la vraie liberté ou seulement la simple liberté de coaction ? « Elle consiste (la liberté) seulement en ce que, pour affirmer ou nier..., nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne [9] ».

1. *Lettre* 38e. — 2. *Médit.* 3e, n. 15. — 3. *Lettre* 38e ; réfutation du placard de Leroy. — 4. *Les Passions de l'âme*, 1re p., a. 27. — 5. *Ibid.*, 2e p., a. 69. — 6. *Ouv. cité.* — 7. *Médit.* 4e, n. 10. — 8. *Méditation* 4e, n. 10. — 9. *Ibid.*, n. 7 et 10.

378. Dieu, d'après Descartes. — Voici comment il prouve son *existence.* Il y a trois preuves : — 1° J'ai l'idée de l'*Infini* : or cette idée n'a pu être mise en moi que par un être réellement infini... Je ne le suis pas : donc c'est Dieu [1]. La *mineure* est fausse, car seul je puis acquérir l'idée d'infini. — 2° J'ai en moi l'idée d'une perfection souveraine : or de cela je puis conclure qu'elle contient l'existence et donc qu'elle existe : « De cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui..., car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c.-à-d., un être souverainement parfait sans une souveraine perfection [2]. » C'est l'argument inefficace de S. Anselme. — 3° Je manque de cette perfection souveraine dont j'ai l'idée. Donc je ne me suis pas fait moi-même, car je me serais donné toutes les perfections. « De là vient la nécessité d'un Dieu créateur et conservateur de l'âme [3] ». — Cette dernière preuve est une application légitime du principe de causalité et un argument a posteriori.

Faible en ce qui concerne l'existence de Dieu, la théodicée cartésienne est très pauvre en explications sur sa *nature* et ses attributs. Elle met l'attribut essentiel de la nature divine dans la volonté, volonté toute puissante, arbitraire, indépendante de tout, de l'intelligence même et de la sagesse. — Aussi, est-ce de la volonté divine que dépendent, non seulement dans leur existence mais dans leur essence, les vérités éternelles et métaphysiques. « Je dis qu'il a été aussi libre qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales comme de ne pas créer le monde [4] ». Bien plus, il n'ose dire que Dieu ne puisse faire « une montagne sans vallée ou que deux et deux ne fassent pas trois [5] ».

Faut-il s'étonner que tant de notions métaphysiques soient inexactes ou fausses, par ex., l'idée de substance, de beau... « Lorsque nous concevons la *substance,* nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. A proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel [6] », et la voie est ouverte au panthéisme de Spinoza. — Quant au *beau,* ce n'est rien d'objectif et

1. *Principes de Philosophie,* n. 18. — 2. *Médit.* 5e, n. 4. — 3. *Médit.* 3e, n. 20. — 4. *Lettre* 45e. — 5. *Lettre* 44e. — 6. *Principes de Phil.,* n. 51.

d'absolu : « Généralement ni le beau, ni l'agréable ne signifie qu'un rapport de notre jugement à l'objet, et, parce que les jugements des hommes sont si différents, on ne peut dire que le beau et l'agréable aient une mesure déterminée. L'un trouve ceci plus beau, un autre cela, chacun suivant sa fantaisie, et l'on ne peut dire absolument lequel des deux est le plus beau [1] ».

379. Le monde, d'après Descartes. — *Existe-t-il* ? Nous n'en savons rien de certain par les sens : la connaissance certaine du monde extérieur est postérieure à la connaissance de Dieu et sa certitude repose sur la véracité divine. « Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point les idées (des choses corporelles) immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature. Car... je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si, en effet, ces idées partaient d'ailleurs ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles [2] ».

Ainsi connu par le raisonnement, ce monde apparaît de plus comme *indéfini* et même presque infini : « Ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme indéfini, mais je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui ne sont connues que de Dieu : c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est infini [3] ».

Quant à l'*essence* des corps, elle est dans la seule étendue : « La substance créée n'a qu'un seul attribut, qui est dans les corps, l'étendue [4] ». Ces corps sont tous de la même matière et donc ne diffèrent qu'accidentellement : « Je pense que tous les corps sont faits de la même matière, et qu'il n'y a rien qui fasse de la diversité entre eux, sinon que les petites parties de cette matière, qui composent les uns, ont d'autres figures ou sont autrement arrangées que celles qui composent les autres [5] ».

Du reste cette matière est purement passive et inerte : les corps n'ont donc aucune activité par eux-mêmes, et tout le mouvement du monde vient d'un principe extérieur qui est Dieu. — Les végétaux eux-mêmes ne se distinguent pas essentiellement des corps inanimés et ce qu'on appelle leur vie vient des forces physico-mécaniques. — Les animaux enfin, comme le corps humain lui-même, ne sont que des machines

1. *Principes de Phil.*, n. 10. — 2. *Médit.* 6e, n. 9. — 3. *Lettre* 23e. — 4. *Principes de Phil.*, n. 53. — 5. *Lettre* 24e.

bien organisées ou de simples automates : « Ceci ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates ou machines mouvantes l'industrie humaine peut faire sans y employer que fort peu de pièces, considéreront le corps de l'animal comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes [1] ». Ainsi pas de milieu entre l'étendue inerte et l'âme pensante : Descartes n'a pas l'idée d'une âme agissante.

380. Critique de DESCARTES et du CARTÉSIANISME [2]. — Dès son apparition et de nos jours encore, la philosophie cartésienne a été l'objet de jugements les plus contradictoires.

Incontestablement, elle défend d'abord et soutient hautement les vérités traditionnelles : la certitude, l'âme et Dieu. — Mais elle renferme aussi de **nombreuses lacunes** : la dialectique du syllogisme est entièrement mise de côté ; les notions métaphysiques d'être, de vérité et de beauté, de substance et d'accident, de cause, d'espace y sont à peine effleurées ; la cosmologie rejette l'étude des causes finales ; la théodicée est presque nulle sur les attributs de Dieu, et il n'y a pas de traité systématique de morale.

Si encore elle n'offrait pas de **contradictions** : mais on trouve le pour et le contre sur un grand nombre de points, par ex., sur l'union de l'âme et du corps, substances complètes et incomplètes et donc unies accidentellement ou naturellement ; sur les idées innées, ici admises et en grand nombre, et ailleurs rejetées ; sur l'action de l'âme et du corps, etc...

Contradictoire aussi, ou du moins **équivoque**, ce qu'il enseigne sur le doute méthodique et sur le fondement de la certitude. On discute encore sur la nature du doute cartésien : c'est un doute méthodique et non sceptique, mais est-il réel ou fictif ? Et puisqu'il est universel et ne réserve pas même les premiers principes de la raison, comment peut-on jamais en sortir logiquement ? — Quant au « cogito, ergo sum », est-ce la perception d'un simple fait psychologique, ou l'occasion de percevoir cet axiome général qu'il faut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée de cette chose? Gioberti

1. *Lettre* 24e. — 2. Cf. **Gonzalez**, *ouv. cité*, t. III, p. 222.

et Cousin [1] sont pour la première alternative et partant accusent la philosophie cartésienne de n'avoir pour base qu'un pur sentiment et de conduire à un espèce de sensisme. Les plus célèbres disciples de Descartes soutiennent la seconde interprétation, mais elle met leur maître en désaccord avec lui-même en le faisant se servir d'un principe dont il doute ou passer indûment d'un fait constaté au principe général.

D'autre part, nous trouvons **peu de théories neuves et originales** dans la philosophie de Descartes. « La plupart de ses pensées, dit Ritter, n'étaient pas si nouvelles que ses partisans le croyaient d'ordinaire : elles n'étaient pas même inconnues à son temps [2].» Le *cogito, ergo sum* est de S. Augustin, les preuves de l'existence de Dieu sont de tous les temps ; le recours à la véracité divine pour prouver l'existence de Dieu est bien ancien ; il n'est pas jusqu'à l'erreur rationaliste qui ne fût dans l'air ambiant de son époque. La vérité est que si l'on considère combien peu d'idées nouvelles il a enseignées que l'on puisse soutenir, on se sent embarrassé pour expliquer le succès et le renom de sa doctrine (n. 185, etc...).

Mais trois choses nous semblent avoir, à titre divers, fait la fortune du cartésianisme. C'est d'abord et surtout la **langue française** et la **clarté de la pensée** : en rompant avec la coutume d'écrire en latin, et en faisant un appel continuel à l'évidence et à la clarté, Descartes répondait à une tendance de la race et à un besoin général des esprits. — C'est ensuite le **virus** rationaliste, qui infecte la méthode et toutes les parties de sa philosophie. S'il ne faut jamais recevoir aucune chose pour vraie sans qu'elle soit évidente, c'en est fait des mystères. Voilà ce qui explique le concert de louanges qu'il recevra de tous les rationalistes de l'avenir. L'un d'eux a pu écrire que, « grâce à Descartes, nous sommes protestants en philosophie comme grâce à Luther nous sommes protestants en religion ». — Ce sont enfin les **germes de nombreuses erreurs** semées dans ses écrits, et dont, en conséquence, les partisans de ces erreurs seront amenés à se réclamer [3]. La philosophie cartésienne, sans être une philosophie essentiellement panthéiste, ni idéaliste, ni sceptique, ni sensualiste, ni positiviste, n'en a pas moins posé les bases : la définition que donne Descartes

1. **Cousin**, *Fragments phil.*, 1826, p. 312. — 2. **Ritter**, *Hist. de la Phil. moderne*, 1861, t. I, p. 12. — 3. Cf. **Maritain**, *ouv. cité*, II, n. 15-19.

de la substance et sa thèse sur la mutabilité des essences amèneront Spinoza au panthéisme ; le doute qu'il a jeté sur les perceptions des sens et l'existence du monde extérieur devait aboutir à l'idéalisme : sa théorie sur la mutabilité des vérités éternelles favorise le scepticisme scientifique, et, en éthique, le scepticisme moral. Le dualisme, en donnant la sensation à l'âme complète et séparée du corps, supprime les substances simples et conduit au sensualisme. Enfin, dans sa physique, Descartes n'a fait que répéter Epicure et il a établi entre elle et la morale des rapports tels que, par l'intermédiaire du mécanisme et du déterminisme, sa philosophie devait s'orienter vers le matérialisme et le positivisme contemporains. Bossuet le prévoit et l'écrira bientôt (n. 393).

A notre avis, le premier, le **grand tort** de Descartes et le principe de ses erreurs fut de rompre avec le passé et la philosophie scolastique. Cette **rupture** était absolue et révolutionnaire : « Vous oubliez, écrivait-il un jour à Gassendi, que vous parlez à un homme qui ne veut même pas savoir s'il y avait des hommes avant lui. » De là une opposition, parfois inconsciente, parfois réfléchie, mais continuelle avec la scolastique. Il serait facile de montrer que, dans sa méthode comme dans ses vingt principales thèses, Descartes a pris le **contrepied de S. Thomas**. La scolastique ne néglige pas l'histoire des doctrines, Descartes en fait fi comme de la méthode d'autorité. La scolastique vise à l'harmonie de la raison et de la foi : Descartes proclame leur séparation. La méthode scolastique est l'union de l'analyse et de la synthèse, de l'expérience et de la raison : celle de Descartes est l'évidence rationnelle seule et la méthode des mathématiques. — Faut-il s'étonner après cela de l'opposition continue des doctrines ? Cette opposition commence aux notions métaphysiques : si peu que Descartes en parle, c'est pour commettre de formidables erreurs ; elle se continue, nous l'avons vu, dans presque toutes les thèses importantes de la philosophie ; elle a sa répercussion jusqu'en théologie. Ne rappelons qu'un exemple : Descartes ne distingue pas *réellement* l'accident et donc l'étendue de la substance, ce qui le jette dans des difficultés insurmontables, quand il veut expliquer le dogme de la transsubstantiation et la permanence des accidents eucharistiques.

SECTION II

LES DISCIPLES ET LES ÉCOLES

Deux phases : au XVII^e siècle, il y a des individualités plus que des écoles ; il n'en sera pas de même au XVIII^e.

I^re PHASE

Les philosophes du XVII^e siècle.

Bacon est l'initiateur de l'Ecole empirique, Descartes celui de l'école idéaliste. Ces deux écoles sont les principales : les autres sont secondaires et naissent de la réaction contre les deux premières ou se développent en dehors de leur influence. C'est pourquoi, — I° après avoir parlé des *Empiristes* et des *Idéalistes*, — II° nous rangerons en quatre classes ceux qui vivent plus ou moins en marge de Bacon et Descartes : les *Eclectico-chrétiens*, les *Sceptiques*, les *Mystiques* et les *Politiques*.

§ I. — LES EMPIRISTES.

Hobbes, Gassendi et Locke sont les trois plus célèbres.

381. Thomas Hobbes, — né à Malmesbury, en 1588, est le disciple et l'ami de Bacon: il eut aussi des relations avec Gassendi et pour adversaire CUDWORTH (1617-1688), qui, dans son *Systema intellectuale*, soutient contre lui les doctrines spiritualistes.

Ses huit ouvrages, écrits en latin, se répartissent en trois groupes : le 1^er comprend *tres libros De corpore, librum De homine, libros tres De cive* (Libertas, Imperium, Religio) ; le 2^e renferme quatre ouvrages de science et le 3^e groupe seulement le huitième livre, intitulé *Leviathan* : « Ce grand Leviathan, qu'on appelle République ou Etat et qui est une œuvre d'art [2]. »

Pour Hobbes, l'objet de la philosophie ce sont les corps : le moyen de connaissance, la sensation interne et externe, « la sensation elle-même n'est pas autre chose qu'un mouvement des organes [3] » ; la pensée, c'est la comparaison ou addition (computatio) des sensations : Dieu et l'âme sont des corps et partant « Dieu remplit un lieu [4] » et il est absurde de dire que l'âme est tout entière dans tout le corps. Il n'y

1. *Opera philosophica*, Amstelodami, 1668 ; *Du Citoyen*, trad. franc., Amsterdam, 1649 ; — Cf. **Th. Gadave**, *Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, Toulouse, 1907 ; — **Stephen Leslie**, *Hobbes* (English Men of letters), Londres, 1904. — 2. **Hobbes**, *Leviathan*, p. I, prœm. — 3. *De Corpore*, c. XXV ; *De homine*, c. II. — 4. *Leviathan*, p. 1, de homine, c. XII.

a pas de liberté, ou encore « la liberté de vouloir et de ne vouloir pas n'est pas plus grande dans l'homme que dans les autres animaux [1] ». Chacun recherche uniquement son plaisir, et cette recherche « ce n'est qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est qu'un mouvement dans la tête ».

C'est sur cette psychologie matérialiste et cette morale utilitaire qu'est basée la partie la plus remarquée de la philosophie de Hobbes, qui est sa *Politique*, et dont voici les points principaux : — 1° L'homme n'est pas sociable par nature, au contraire « homo homini lupus ». Cela se conçoit aisément du moment que le bien-être est la fin de l'homme, que tous ont droit à toutes choses et qu' « il est permis à chacun de faire tout ce qu'il lui plaît [2] ». Il doit en résulter des collisions fréquentes et c'est l'état de guerre, qui est naturel : « bellum omnium in omnes [3] ». — 2° Mais la guerre est le pire de tous les états. « La première et fondamentale loi de nature est qu'il faut chercher la paix [4] ». Or pour établir et maintenir cette paix, il est besoin d'une force puissante : cette force, c'est la société. — 3° Celle-ci peut se constituer de deux façons : par une sorte de contrat, qui remettrait à une seule assemblée le droit de se servir de l'épée et d'imposer des peines, ou par une monarchie absolue, qui, étant le plus fort, sera aussi le meilleur gouvernement [5]. — 4° Quelle que soit sa constitution, la souveraine puissance possède le droit illimité de tout faire et de ne se laisser affaiblir par aucune force individuelle, qui serait un retour à l'état de guerre : « Manifestement le souverain n'a pas à se justifier, quoi qu'il entreprenne [6] ».

Telle est en résumé la doctrine de Hobbes : c'est le **matérialisme métaphysique** ou encore la suppression de l'ontologie, de la psychologie, de la théodicée. Il ne reste plus que l'**égoïsme en morale** et la **force en politique**. **Implacable logicien**, Hobbes a eu le mérite de tirer avec une rigueur extrême les **conséquences du sensualisme baconien**.

382. Pierre Gassendi (1592-1655)[7], — né en Provence, embrassa l'état ecclésiastique et devint un professeur distingué de mathématiques au Collège de France. Ses ouvrages composent 6 vol. in-f° ; le principal a pour titre : *Syntagma Philosophiæ Epicuri.*

Le sous-titre « cum refutatione dogmatum quæ contra

1. *De Corpore*, c. XXV, 13. — 2. *De Cive* : Libertas, c. I, 10. — 3. *Ibid.*, c. I, 12. — 4. *Ibid.*, c. IV, 3. — 5. *De Cive* : Imperium, c. V, 6-7 ; c. VII. — 6. *Ibid.*, c. VI, 12. — 7. **P. F. Thomas**, *La philosophie de Gassendi*, 1889.

fidem christianam ab eo asserta sunt » indique le but qu'il s'est proposé : réhabiliter le système d'Épicure en le purgeant de ses erreurs inconciliables avec la doctrine chrétienne. Il explique donc le monde et les corps par les atomes, mais rejette l'éternité des atomes et le hasard, pour admettre un Dieu créateur et moteur. — Sa philosophie ne comprend que trois parties : la logique, la morale et la physique. Pas de métaphysique puisque la sensation est le seul mode de connaissance et qu'il est parlé de l'âme et de Dieu à l'occasion seulement de la morale et de la physique. — Gassendi a une théorie singulière sur l'espace et le temps : il fait de l'un et de l'autre un être distinct des corps, quelque chose d'improduit et d'éternel, qui n'est ni substance, ni accident : comme espace, c'est un vide immense à trois dimensions destiné à recevoir les corps : comme temps, il existe avant le monde et existerait encore, si le monde venait à être anéanti.

Gassendi avait des **connaissances très étendues** : quelques-uns même l'ont regardé comme le plus érudit des philosophes modernes. Mais son **influence fut néfaste** et ses disciples favorisèrent la libre-pensée, comme Sorbière, son biographe, Molière et Saint-Evrémont. Il se rattache incontestablement à l'école empirique de Bacon et d'Hobbes, qu'il a en grande estime et cite fréquemment : grand **adversaire de Descartes**, il marque le commencement des luttes du sensualisme et du spiritualisme. « O caro ! » lui écrivit Descartes dans une de ses lettres. « O mens ! », répondit Gassendi avec vivacité.

JEAN LOCKE (1632-1704).

383. Sa vie et ses œuvres[1]. — **JEAN LOCKE** naquit à Wrington en 1632. Il fit ses études dans la célèbre école de Westminster, puis à Oxford, au milieu de 3.000 étudiants. A 34 ans, il opta pour la médecine, et le comte Shafterbury se l'attacha comme médecin : Locke partagea les alternatives de disgrâce et de faveur de son protecteur. Obligé de se réfugier avec lui en Hollande, il fut ramené en Angleterre par la révolution de 1688. Il mourut religieusement en 1704. — Son principal ouvrage est l'*Essai sur l'entendement humain* (1690) [2]. Mais ses écrits politico-sociaux méritent aussi l'attention : ce sont *Quatre lettres sur la tolérance* (1685-1904), l'*Essai sur le gouvernement civil* (1690), *le Christianisme raisonnable et l'Education des enfants* (1693).

1. Cf. **H. Marion**, *Locke, sa phil. et son œuvre*, 1879 ; — **Cousin**, *La phil. de Locke*, 1861. — 2. Trad. franç. dès 1700, par **P. Coste** ; — **J. Didier**, *John Locke*, 1911.

384. L'Essai sur l'entendement humain — est divisé en quatre livres, qui traitent le premier des *idées innées*, le second des idées et de leur *origine*, le troisième des *mots*, et le quatrième de la *connaissance*. C'est donc une *idéologie* ou une *psychologie* expérimentale dans laquelle, çà et là seulement, se rencontrent les principes de métaphysique.

A. Relativement à l'*origine* des idées, Locke commence — c'est l'objet du premier livre — par démontrer qu'*il n'y a pas* d'idées innées. « Il serait ridicule de supposer, par ex., que les idées de couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue [1] » et généralement « Dieu, ayant doué l'homme des facultés de connaître, n'était pas plus obligé à graver dans son âme des notions innées qu'à lui bâtir des ponts et des maisons, après lui avoir donné la raison et des matériaux [2] ».

L'entendement est donc une table rase (*deuxième* livre) et « ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures sur le dehors pour laisser entrer les images des objets extérieurs et visibles [3] ». L'esprit étant vide, la *sensation* le remplit, — puis, par la *réflexion* sur les sensations primitives, nous acquérons la connaissance des diverses opérations de notre esprit, comme *percevoir*, *penser*, *douter*, *croire*, *raisonner*. « *Sensation* et *réflexion* : ce sont là les seuls principes d'où toutes nos idées tirent leur origine [4] », du moins les idées simples dont il suffit d'expliquer la formation, les idées composées n'étant que le résultat de la combinaison des premières. Et, dans la fin du livre, Locke essaie de justifier sa théorie en expliquant les idées les plus abstraites, par ex., celles que nous avons de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle, de substance, de cause, de bien et de mal.

Le *troisième* livre est consacré à l'examen des mots et du langage. Fidèle à son sensualisme, Locke soutient « que les mots dont nous nous servons dépendent des idées sensibles, même ceux qu'on emploie pour signifier des actions et des notions tout à fait éloignées des sens : ainsi les mots suivants : imaginer, comprendre, adhérer, concevoir, insinuer, dégoûter...

1. *Essai*, L. I, ch. 1. — 2. *Essai*, L. I, ch. III, § 12. — 3. *Essai*, L. II, ch. XI, § 17. — 4. *Essai*, L. II, ch. I, § 4 et 5.

Et je ne doute pas, ajoute-t-il, que si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les mots qu'on emploie pour signifier les choses qui ne tombent pas sous les sens ont tiré leur première origine des idées sensibles [1] ». Tout vient donc de la sensation qui a pour objet les êtres matériels et concrets. Or voici la conséquence : « Ce qu'on appelle général et universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses : mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage et qui se rapporte uniquement aux signes [2] ». Voilà une profession de foi nominaliste ou conceptualiste : « Les universaux ne sont que de simples productions de notre esprit [3] ».

Reste à étudier dans le *quatrième* livre les idées par rapport à leur objet, par rapport aux êtres, car la connaissance atteint Dieu, les corps et notre âme. Comment se fait la connaissance d'après Locke ? Par les idées représentatives. « Puisque, dit-il, l'esprit n'a d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance ». Nous connaissons ainsi les corps et leurs qualités primaires : quant à Dieu et à nos âmes, Locke convient que nos idées ne peuvent nous faire connaître leur existence, ni les représenter en aucune manière.

B. Quelle est donc la *nature* des êtres et dans l'idéologie de Locke, n'y a-t-il pas une *métaphysique* ? Oui, chemin faisant, Locke est bien obligé de nous dire ce que, d'après lui, sont les notions métaphysiques, l'âme, Dieu, le bien et le mal.

1. Les idées d'*espace* et de *temps* sont les premières que Locke examine. Or, il fait venir la première de la sensation de la vue : dès lors, il confond l'espace avec le corps, l'idée d'espace avec l'idée de corps : « que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose si ce n'est que l'univers existe [4] ». — La seconde ne peut avoir la même origine : « l'idée que nous avons de la durée nous vient de la *réflexion* que nous faisons sur la suite des idées qui se succèdent dans notre esprit, car « l'idée de succession ne nous vient pas du mouvement... la suite de nos

1. *Essai*, L. III, ch. 1, § 5. — 2. *Essai*, L. III, ch. III, § 11. — 3. *Ibid.* — 4. *Essai*, L. II, ch. III, § 10.

idées est la mesure des autres successions [1] ». Dès lors, le temps n'est plus la durée continuée et uniforme du mouvement extérieur du monde.

2. Les *essences* sont de deux sortes. « Il faut distinguer les essences réelles et les essences nominales... les premières nous sont entièrement *inconnues*. Quant aux essences nominales, elles désignent les genres et les espèces : pure production de notre esprit, dont il se sert pour ranger les choses sous de communes dénominations [2] ».

3. La *substance*, qui est sous les accidents, désigne un être réel, mais inconnu pour nous : « Ce que nous désignons par le terme général de substance n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connaissons pas, que nous supposons être le soutien des qualités dont nous découvrons l'existence et que nous ne croyons pas pouvoir subsister « sine re substante », sans quelque chose qui le soutienne [3] ».

4. La *cause*, c'est l'antécédent invariable d'un phénomène, qui est constamment produit, comme, par ex., la fluidité de la cire par l'application d'un certain degré de chaleur : les sens, en effet, ne peuvent constater que cette succession, sans distinguer ce qui est une pure condition de la causalité véritable.

5. L'*infini* se ramène à l'indéfini et s'obtient par l'addition continuée d'un espace à un autre : « Quiconque a l'idée de quelque longueur déterminée d'espace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, et en la joignant à la précédente, former l'idée de deux pieds, et ensuite de trois par l'addition d'un troisième et avancer toujours de même sans jamais venir à la fin des additions [4] ». C'est de cette façon et par le nombre illimité de ses effets que l'Infini métaphysique, qui est Dieu, « est inconcevablement infini [5] ».

6. La *personnalité humaine* n'est pas même sauvegardée, car Locke la place dans un pur phénomène, celui de la conscience : « Puisque la conscience accompagne toujours la pensée..., c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle. La conscience fait l'identité personnelle..., la conscience fait la même personne..., la conscience *seule* fait l'identité personnelle [6] ». A ce compte la personnalité s'affaiblit ou

1. *Essai*, L. II, ch. XIV, § 2, 6, 12. — 2. L. III, ch. III, § 15 et 17. — 3. L. II, ch. XXIII, § 2. — 4. L. II, ch. XVII, § 3. — 5. *Ibid.*, § 1. — 6. *Ibid.*, § 9, 10, 16, 23.

s'abolit avec la conscience, par ex., dans le sommeil et dans la léthargie.

7. Enfin le *bien* et le *mal* sont confondus avec le bonheur et le malheur, la récompense et la peine : car voilà le fondement de la rectitude morale de nos actions : « Le bien et le mal, considérés moralement, ne sont autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions et une certaine loi... et ce bien et ce mal ne sont autre chose que le plaisir et la douleur qui accompagnent l'observation ou la violation de la loi : c'est ce que nous appelons récompense ou punition [1] ».

385. Les idées politico-sociales de Locke — ont exercé une immense influence sur la société moderne. Il convient donc de signaler les suivantes :

1. L'*idée de droit.* Locke l'identifie avec l'idée de liberté et la liberté de faire ce qui est utile à l'individu et à la société. — Ce n'est plus la liberté de faire ce qui est conforme à l'ordre moral : le point de vue utilitaire ne quitte pas Locke.

2. Le *droit de propriété.* Il est aussi légitime que le droit de vivre, Locke en trouve l'unique fondement dans le travail : « Chacun a un droit particulier sur sa propre personne » et donc « sur le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains[2] ». — L'occupation n'est un titre de propriété que par le travail qu'elle nécessite. — Bien plus le travail est le principe de la valeur des terres : « Un champ en friche n'est rien : il ne devient quelque chose que par le travail humain. Il appartient donc de droit à celui qui l'a ensemencé ou fécondé [3] ». — Enfin le travail marque les limites de la propriété : autant je puis labourer d'arpents de terre, autant j'en puis posséder... Principe dangereux : si tel est le fondement véritable de la propriété, que deviendra celle qui fut acquise par une première occupation ou par donation, par testament, etc. ?

3. L'*origine du pouvoir.* Elle ne peut être qu'un contrat librement consenti par lequel chaque citoyen renonce au droit de punir, à la condition que l'Etat se charge de rendre la justice. Il y a des violations de la liberté individuelle : le droit de punir ne peut convenablement être exercé par les individus. De là la concession faite à l'Etat pour qu'il l'exerce. Mais le

1. *Essai*, L. II, ch. XXVIII, § 5. — 2. *Essai sur le gouvernement civil*, ch. IV. — 3. *Ibid.*

peuple reste le vrai souverain : « Que si le gouvernement civil vient à manquer gravement à son mandat, il appartient au peuple de lui retirer son pouvoir [1] », même par la révolution, suprême ressource d'un peuple opprimé.

4. L'*Eglise et l'Etat* seront absolument séparés : en raison même de la différence de leurs fins, c'est ce qu'il y a de meilleur pour les deux pouvoirs : mais on laissera à l'Eglise toute sa liberté, sous le régime du droit commun.

Il n'y a pas à s'y méprendre : le droit, formulé déjà par Althusen et Grotius (n. 416), relève aussi de Locke, qui a posé tous les principes politiques des Etats modernes [2].

5. *Ses pensées sur l'éducation* ont été écrites pour le fils de son bienfaiteur. Aussi est-il pour l'éducation privée de préférence à celle du collège : sa pédagogie est une réaction contre l'étude presque exclusive des langues anciennes, contre l'emploi des coups et, généralement, la trop grande contrainte. Il s'indigne « contre cet esclavage de galérien » auquel « de son temps on soumettait les jeunes gens pendant les dix plus belles années de leur vie ». Il faut respecter la liberté : « si on humilie trop les enfants, ils tombent dans le pire des états ». Le premier livre contient des principes d'hygiène excellents et conformes aux prescriptions médicales les plus récentes.

386. Critique de la philosophie de LOCKE. — L'**empirisme utilitaire** fait le fond de la philosophie de Locke. Locke est un sensualiste, qui a, par une inconséquence heureuse, ajouté la réflexion à la sensation en vue de l'élaboration des idées... De là ses multiples tendances. **Tendance expérimentale** : la psychologie positive qui domine aujourd'hui en Angleterre, les études de psychologie expérimentale, qui pullulent en France, ont leur origine dans l'essai de Locke. — **Tendance au matérialisme** : Locke lui ouvrait les portes par son sensualisme et spécialement par ses hésitations sur la spiritualité de l'âme, son opinion sur la compatibilité de la pensée avec la matière et sa théorie nominaliste. — **Tendance critique** : examiner quelle est la portée de nos facultés et la nature des relations qui existent entre le sujet et l'objet, tel est le but que s'est proposé Locke et, à ce titre, il doit être considéré, sinon comme l'auteur, du moins comme le précurseur du criti-

1. *Essai sur le gouvernement civil*, ch. XVII. — 2. **Ch. Bastide**, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, 1906.

cisme moderne. — Enfin, **tendance à l'idéalisme et au scepticisme** : double et logique évolution de son agnosticisme en ce qui concerne les essences, la substance, les qualités primaires des corps.

Telles sont les **tendances les plus caractéristiques** de la philosophie de Locke. Elles ont ouvert la voie, les unes au sensualisme rigoureux de Condillac, qui aboutira par le positivisme de Comte au matérialisme de Buchner ; les autres à l'idéalisme de Berkeley qui conduira au scepticisme de Hume et au criticisme de Kant : les unes et les autres aux idées antichrétiennes, déistes ou matérialistes de Voltaire, Rousseau et des philosophes de l'Encyclopédie. Locke n'est pas un génie de premier ordre : issue de l'empirisme baconien, sa philosophie, que Leibniz a appelée **pauperrima philosophia**, n'est pas une digue protectrice, mais un **pont** qui conduit aux décevantes théories de **la philosophie moderne**.

L'*Essai*, seul, autorise ce jugement. — Nous avons dit ce qu'il fallait penser des idées de Locke **sur l'éducation**. — Quant à ses **théories politico-sociales** elles sont à peu près celles de Rousseau, qui pourra dire, comme Voltaire, « que Locke avait été son maître et qu'il se glorifiait d'avoir fait connaître sa doctrine de la France ». Or la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la souveraineté du peuple, le droit d'insurrection et de révolution, l'origine contractuelle de la société, la supériorité du régime démocratique, ce sont là, sans doute, des théories qui, en moins d'un demi-siècle, présentées hardiment par les successeurs de Locke sous forme de thèses fermes et précises, obtiendront dans plus d'un grand pays de l'Europe une autorité presque absolue : ce n'en sont pas moins des théories que condamne l'expérience et que repousse la saine philosophie [1].

§ II. — LES IDÉALISTES.

387. Adversaires et partisans de Descartes. — Les œuvres de Descartes ont été mises par l'Eglise à l'Index *donec corrigantur*. Plus sévère, l'Eglise calviniste de Hollande à l'instigation du ministre Voët (1589-1676) et en Angleterre l'Université d'Oxford, excitée par Cudworth (n. 381), H. More (1614-1687) et l'évêque protestant d'Oxford, Parker (1640-1688), défendirent absolument l'enseignement de la philosophie cartésienne. En France même,

1. **Cousin**, *ouv. cité*, p. 403 ; — Cf. **H. Ollion**, *La philosophie générale de Locke*, 1908 ; — **Ed. Krakowski**, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, 1915.

Descartes eut aussi d'ardents adversaires, comme les Jésuites, le P. Bourdin (1595-1653), auteur des *Septièmes objections*, et le P. Daniel (1649-1728) dans son *Voyage du monde de Descartes*, ou comme Daniel Huet (1630-1721) dans sa *Censura Philosophiæ cartesianæ* et ses *Nouveaux Mémoires pour servir* à l'*Histoire du Cartésianisme*.

Non moins ardents furent les partisans et les disciples de Descartes. — Il y eut les Cartésiens *rigides*, qui se bornaient à enseigner sa doctrine, comme le P. Mersenne (1588-1648), minime, Lamy (1640-1715), de l'Oratoire, Dom Desgabets († 1678), de la Forge, Claude Clerselier (1614-1684), qui publia quelques travaux de Descartes et les Jansénistes Antoine Arnauld (1612-1694) et Nicole (1625-1695) qui travaillèrent ensemble à la composition d'une Logique, intitulée *Art de penser*, plus connue sous le nom de *Logique* de Port-Royal. Ce sont les *Petits Cartésiens*, au nombre desquels il faut ajouter Régis (1598-1779), auteur d'un *Système de Philosophie*, le card. de Polignac (1661-1741), l'auteur de l'*Anti-Lucrèce* ; le P. André (1675-1754), S.J., avec son *Essai sur le Beau* ; Euler (1707-1783) avec ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, etc. — D'autres, s'inspirant de sa méthode et de sa doctrine, ont pris au maître quelques idées spéciales pour en former des systèmes particuliers, mais de réelle importance : tels sont Malebranche et Spinoza. Ce sont les *Grands Cartésiens*.

I. — MALEBRANCHE (1638-1715) [1].

388. Ses précurseurs: sa vie et ses écrits. — MALEBRANCHE est le plus célèbre des disciples de Descartes. — Déjà le médecin de La Forge avait émis l'idée que la dépendance entre l'âme et le corps pouvait venir non de l'âme humaine, mais d'une volonté qui lui serait supérieure. — Un philosophe belge, Geulincx, d'Anvers (1624-1669), avait simplement supprimé cette dépendance : Malebranche étendit cet occasionalisme à toutes les substances créées : il est le père de l'occasionnalisme cartésien [2].

Né à Paris en 1638, Malebranche entra dans la congrégation de l'Oratoire et, après avoir lu le *Traité de l'homme* de Descartes, épris tout à coup d'amour pour la philosophie, il fit de cette science l'étude de sa vie entière. Tout en soutenant des controverses philosophiques avec Arnauld et Bossuet, il composa plusieurs ouvrages, en particulier la *Recherche de la Vérité*, les *Entretiens sur la Métaphysique* et le *Traité de Morale*. Il mourut en 1715.

389. La doctrine philosophique de Malebranche — est celle de Descartes, dont elle se sépare en certains points :

C'est par la *métaphysique* qu'elle commence et c'est en Dieu qu'on la découvre, car : — 1. L'homme n'est pas à lui-même

1. Cf. **Le P. André**, *De la vie du P. Malebranche avec l'Histoire de ses ouvrages*, 1886 ; — **Ollé-Laprune**, *La Philosophie de Malebranche*, 1870-1872 ; — **H. Joly**, *Malebranche* (coll. des *Grands Philosophes*),1901 ; — **Victor Delbos**, *Etude de la Philosophie de Malebranche*, 1924. — 2. **Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, t. III, p. 239.

sa propre lumière. Par cela même que nous pensons et chaque fois que nous pensons, nous pensons l'Etre, et l'Etre, c'est l'Infini, c'est Dieu : voilà la *vision en Dieu*. — 2. Mais si nous pensons un tel Etre, il *existe* : car l'existence est nécessairement comprise dans l'idée que nous en avons : telle est pour Malebranche la preuve la plus simple et la plus sûre de l'existence de Dieu : « elle est même aussi certaine que celle-ci : Je pense, donc je suis [1] ». « Si on y pense (à Dieu), il faut qu'il soit [2] ». — 3. C'est en Dieu aussi qu'on voit les rapports des êtres entre eux : ces rapports sont donc nécessaires. Il a toujours été vrai que deux et deux font quatre : « Cela est clair, sans qu'il soit nécessaire que Dieu, comme Souverain Législateur, ait établi ces vérités, ainsi que le dit M. Descartes [3] ». — 4. Dieu fait tout : tout pour sa gloire, tout par les voies les plus simples, tout le plus parfait qui peut être produit par de semblables voies, les plus sages et donc les plus dignes de lui [4] : c'est l'aurore de l'optimisme.

5. Donc Dieu seul agit : les créatures seraient un intermédiaire inutile, même à la connaissance : voilà de nouveau la *vision en Dieu*, appuyée cette fois sur la négation de la causalité. Ce n'est pas le corps mû par les autres corps qui meut le nôtre à son tour et fait ainsi arriver jusqu'à notre esprit une impression qui le modifie. Dieu seul modifie notre âme, de manière à nous faire découvrir les créatures : s'il nous affecte d'une représentation immatérielle, il nous montre la créature comme possible ; s'il nous affecte d'une perception sensible, cette créature nous est découverte comme existante : si elle est fort vive, elle nous est découverte comme faisant partie de nous-mêmes, et voilà l'origine de la douleur [5] : mais aussi la suppression de la causalité finie. — 6. Nos inclinations naturelles sont donc produites en nous par l'auteur de la nature à l'*occasion* des mouvements corporels, et voilà les *causes occasionnelles*. La cause réelle est unique et, toujours la même, elle agit partout. Prétendre que les créatures, l'homme compris, agissent, c'est traîner dans l'ornière de tous les scolastiques à la suite de ce « misérable et pitoyable philosophe [6] » qu'est Aristote. La matière n'a qu'une capacité

1. *Entretiens métaph.*, II, 5. — 2. *Ibid.*(qq. lignes plus haut). — 3. *Eclaircis. sur la Recherche* (10e Eclairc.). — 4. *Entret. métaph.*, 9e et 10e Entret. — 5. 6e *Eclaircissement sur la Recherche*. — 6. 15e *Eclairc.* ; — Cf. **J. Martin,** *Malebranche*, 1912.

passive ; les corps ne peuvent rien d'eux-mêmes, je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras [1] ». Dieu ne donne pas un simple concours : « il fait tout comme cause véritable ». — 7. Aussi n'y a-t-il pas de véritable union entre l'âme et le corps : il n'y a que simple alliance et Dieu réalise la correspondance entre les mouvements de l'âme et du corps : c'est passivement et à chaque instant produite par Dieu, l'harmonie préétablie. — 8. Cette harmonie embrasse la sensibilité apparente de l'homme et des animaux : voilà le mécanisme universel, qui avait séduit Malebranche dans le *Traité de l'homme* de Descartes : « La plupart ne s'imaginent pas qu'il y ait une âme dans un œuf, quoique la transformation d'un œuf en poulet soit infiniment plus difficile que la conservation seule du poulet, lorsqu'il est entièrement formé [2]. » Dieu l'a formé, les lois du mouvement expliquent le reste.

9. Dès lors, pas de nature agissante, pas de spontanéité, pas d'évolution. Il peut y avoir emboîtements d'organismes, de machines toutes montées de la même manière, toutes éternellement destinées à s'en détacher à un moment donné, mais « comment voulez-vous qu'un animal se transforme en un autre [3] » ? : il n'y a point de transformisme. Pas plus que de génération spontanée : Malebranche a ébauché les expériences de Pasteur : « J'ai enfermé de la chair dans une bouteille et je n'y ai jamais vu sortir de vers ».

10. Au reste, *y a-t-il* même des corps ? Nous avons des sensations : Dieu n'aurait-il pas pu les produire en nous sans les corps eux-mêmes ? Nos sens sont faillibles, nous sentons une douleur au bras, qui n'existe pas. Bref, nous ne sommes sûrs de l'existence des corps que par la révélation : idéalisme !

11. S'il en est ainsi, nous aurions tort de nous effrayer de la *mort*. Pour que la mort fût une séparation, il faudrait qu'il y eût union avec le corps : ce qui n'est pas. L'âme n'est unie qu'aux idées qui sont en Dieu, la mort ne nous sépare que de l'idée que nous avions de notre corps, et donc « de la moins noble, je veux dire la moins féconde, la moins lumineuse des idées divines.. quel rapport entre l'union que nous avons maintenant avec l'idée des corps.. et l'union que nous aurons avec Dieu même ! [4] » : beau langage, appuyé sur une erreur.

1. 15e *Eclairc.* — 2. *Recherche de la Vér.*, IV, 11. — 3. *Entret. métap.*, XI, 6. — 4. 2e *Entretien sur la mort* ; — **H. Gouhier**, *La vocation de Malebranche*, 1926.

12. D'ici là, que faisons-nous ? Si Dieu fait tout, y a-t-il place pour notre *liberté* ? Oui et non : non, est-on induit à conclure, puisque Dieu fait tout ; oui, dit Malebranche, parce que Dieu ne fait pas notre consentement : « il fait en nous tout ce qu'il y a de réel et de physique, mais je nie que Dieu nous fasse consentants [1] ».

390. C'est cette métaphysique que le théologien-philosophe applique à l'idée de la religion, — mais elle n'y reste plus la servante de la théologie, elle la pénètre et l'absorbe entièrement : « la religion, c'est la vraie philosophie [2] ».

C'est ainsi que l'optimisme nécessite l'Incarnation : celle-ci était nécessaire pour que le monde fût digne de Dieu ; — que la théorie des voies générales dirige l'ordre de la grâce aussi bien que celui de la nature : avec des volontés particulières on ferait Dieu trop dur ou on supprimerait la liberté ; — que l'humanité crucifiée est cause occasionnelle de la grâce comme aussi dans certains cas les bienheureuses intelligences ; — qu'enfin les miracles ne dérogent aux lois connues que pour obéir à d'autres lois plus profondes : « Je prétends, dit-il,... que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues [3] ». — Par contre, il est permis de penser que ce mélange de théologie a préservé sa philosophie de trois erreurs cartésiennes : la mutabilité des essences et des lois éternelles, la proscription prononcée par Descartes contre la considération des causes finales, enfin le prétendu caractère indivisible de la liberté : pour Malebranche, les essences sont immuables, la recherche des causes finales n'est pas impossible mais très utile, la liberté enfin n'est pas égale chez tous.

391. La psychologie malebranchiste — est pauvre de faits et de principes. Entre la vision en Dieu et le mécanisme, il reste si peu pour les opérations de l'âme : il n'y a que des esprits en Dieu, des horloges ou des montres sur terre.

Sa *théorie de la connaissance* est le point capital [4]. Il y a quatre manières de connaître un objet : en lui-même et par lui-même ; par son idée ou dans son idée ; par le sens intime et par la conscience ; enfin par conjecture. Nous connaissons Dieu de la première manière, par une simple vision de son être ; — les corps, de la seconde manière ; — notre âme, par

1. 1er *Eclairc. sur le* 1er *livre de la Recherche.* — 2. *Traité de morale.* — 3. *Entret. métaph.*, VIII. — 4. Cf. **Gaonach**, *La théorie des Idées dans Malebranche*, 1908.

la conscience ; — les autres âmes et les esprits, par conjecture. Il s'ensuit que nous voyons les essences des corps en Dieu, où sont leurs idées, archétypes divins : quant à leur existence, comme « il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps », c'est par la révélation que nous la savons.

Le reste de la psychologie de Malebranche est assez obscur à cause des *contradictions* que l'on rencontre dans ses écrits sur ce point. — Pas de facultés : le mot sera aussi sévèrement proscrit que celui de qualités occultes, quitte à l'employer souvent pour se conformer à la manière commune de parler. — Point d'habitudes : « on ne peut même pas concevoir en quoi de telles dispositions pourraient consister [1] ». Mais ailleurs il écrit : « la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude ··· Les habitudes nous sont communes avec les bêtes [2] ». — Et l'entendement n'est-il pas une faculté persistante ? Non : « j'entends, dit-il, par ce mot cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit les différentes modifications dont elle est capable [3] ». Ce n'est que la faculté d'apercevoir, qui se subdivise en trois : l'entendement, l'imagination et les sens... Pourtant « les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps et non pour nous apprendre la vérité [4] ».

Par ailleurs, son *analyse psychologique*, bien qu'incomplète quand on la compare aux recherches si minutieuses de notre époque, leur demeure assez semblable en tout ce qui concerne les associations d'idées, l'imagination créatrice, l'instinct, les émotions. On y lira une théorie, justement remarquée, de la perception visuelle de l'espace et une description pleine de finesse des erreurs de l'imagination.

392. La morale de Malebranche — est la partie la moins défectueuse de sa philosophie. Il en proclame l'unité : pas de scission entre les actes de la vie temporelle et ceux de la vie éternelle, du pouvoir et de l'individu, des inférieurs et des supérieurs, des casuistes et des directeurs de consciences. Tout et tous doivent être réglés par l'ordre universel de la raison. Car voilà le principe immuable de la morale : vos raisons d'agir « ne sont pas raisonnables, quand elles ne sont pas conformes à la souveraine raison ou à la raison commune que tous les hommes consultent [5] ». — C'est pourquoi la vertu

1. 11e *Eclaircis.* — 2. *Recherche de la Vérité*, I, II, 1re p., ch. 1. — 3. *Ibid.*, L. I, ch. 1. — 4. *Ibid.*, I, IV, 1. — 5. 13e *Eclaircis, sur la Recherche.*

doit être définie : l'amour habituel et dominant de l'ordre immuable. Dans le détail, Malebranche fait l'application de ces principes aux individus et aux sociétés.

393. Critique de MALEBRANCHE[1]. — On a dit de Malebranche qu'il était le **Platon du christianisme**. L'éloge implique une critique : Malebranche est un **génie éminemment métaphysique**, mais un génie plus brillant que solide, plus fécond que logique et sûr. Les contradictions et les obscurités, les tendances périlleuses et les erreurs sont chez lui nombreuses.

Contradictions et **obscurités** : nous les avons vues sur plusieurs points et même dans le fondement du système, car il enseigne tantôt que nous voyons Dieu en lui-même et tantôt que nous le voyons dans son rapport avec les créatures, ici que nous voyons en Lui toutes choses, et là que nous n'y voyons pas les âmes... etc., etc. — **Tendances dangereuses** : sa théorie de la liberté penche vers le déterminisme ; si Dieu fait tout, pourquoi nier « qu'il nous fasse consentants » ? La confusion qu'il fait de l'entendement avec les sens et l'imagination mène au sensualisme. S'il n'y a qu'une seule cause, il n'y aura qu'une seule substance, et de là le panthéisme. Si Dieu « peut » me faire vivre et sentir comme je suis, alors même qu'il n'y aurait pas de corps, nous voilà dans l'idéalisme. — C'est que des **erreurs considérables** sont à la base de la méthode et du système : un amour excessif des idées générales lui inspire un mépris dangereux pour l'histoire et les faits, pour la casuistique et les volontés particulières de la Providence, réduite à un certain ordre général : sa vision en Dieu lui fait conseiller de ne consentir « à quoi que ce soit que nous n'y soyons forcés par les reproches de notre raison » : mais lui-même confond ainsi l'évidence immédiate avec le raisonnement médiat. Faut-il s'étonner qu'il n'ait pas vu que l'ontologisme, le mécanisme universel, l'optimisme absolu, l'occasionnalisme rigide étaient de très pernicieuses erreurs?

Bossuet en était effrayé, et, devant l'engoûment universel pour les hardiesses de ce « patriarche d'hérésie », il écrivait à un de ses adorateurs : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne [2] ».

1. Cf. *Etudes religieuses*, 1901, t. 88, p. 801. — 2. Cité dans **Bouillier**, *Hist. de la phil. cartés.*, t. II, ch. XII, p. 239 ; — Cf. **Em. Blampignon**, *Etude sur Malebranche*, 1882 ; — **Jos. Vidgrain**, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, 1922 ; — **H. Gouhier**, *La philosophie de Malebranche*, 1926.

II. — SPINOZA (1632-1677).

394. Sa vie et ses écrits [1]. — Baruch (Benoît) SPINOZA naquit à Amsterdam en 1632 d'une famille juive : excommunié par la synagogue à cause de ses idées, il se retira à la Haye, où il vécut dans la retraite, très indépendant, et mourut en 1677.

Ses deux grands ouvrages sont le *Traité Théologico-politique*, qui parut en 1670, et l'*Ethique*, publiée seulement après sa mort.

395. Système doctrinal. — Le traité théologico-politique se compose de vingt dissertations dont quinze sont relatives à la partie théologique et cinq à la partie politique. L'Ethique résume tous ses ouvrages et comprend cinq livres : 1. de Dieu ; 2. de l'âme ; 3. de la béatitude ; 4. de la servitude ; 5. de la liberté. — La méthode en est toute géométrique. Dans la recherche du vrai bien, Spinoza rejette toute autorité extrinsèque. « Nous tenons pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison, ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine [2] ». Il ne veut trouver la vérité qu'en elle-même et par la raison ; il procède donc par définitions, propositions, axiomes, théorèmes, lemmes et corollaires ; de là le titre primitif de sa philosophie : *Ethica more geometrico demonstrata.* Analyse géométrique et sans aucune synthèse : il débute par l'intuition de l'être parfait et, par raisonnement, en déduit une série de propositions rigoureusement enchaînées, qui doivent le conduire, sans aucune recherche des causes finales, à la solution du problème du bien.

Trois définitions renferment d'avance toute l'Ethique et serviront à établir sa *théorie* de la substance ou de Dieu et les *conséquences* morales et politiques qui en découlent.

A. *Théorie de la substance ou de Dieu.* — « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c.-à-d., ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. — J'entends par attribut ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. — J'entends par mode les affections de la substance ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose ». D'autre part, Dieu peut se définir : « un être absolument

1. Cf. **Saintes**, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza*, 1842 ; — **Couchoud**, *Benoît de Spinoza (les Grands Philosophes)*, 1902 ; — **Brunschwicg**, *Spinoza*, 1894 ; *Spinoza et ses contemporains*, 1923 ; — **V. Delbos**, *Le Spinozisme*, 1916 ; — **Ch. Bellangé**, *Spinoza et la phil. mod.* 1912. — 2. *Annotationes*, ch. XV.

infini, une substance constituée par des attributs infinis, et dont chacun exprime une essence éternelle et infinie : « Per Deum intelligo ens absolute infinitum [1]... etc... ».

Ces définitions une fois posées, voici les conséquences :

1° La substance est, d'elle-même, infinie et unique : autrement elle serait limitée et dépendrait d'une autre ; elle ne serait plus substance. — 2° Cette substance unique est Dieu même doté de deux attributs, l'étendue et la pensée. — 3° Ces deux attributs sont infinis dans leur genre ; car ils n'ont pas de limites, mais contiennent tout ce qui est ou peut être étendu ou pensé. — 4° Dieu est donc la totalité des êtres et reçoit suivant le point de vue le nom de *natura naturans*, substance qui s'organise, ou de *natura naturata*, substance diversement modifiée et déjà transformée dans l'univers. Le monde et Dieu sont une même chose sous des noms divers. — 5° Cet univers, n'étant autre que Dieu, « nihil extra Deum », constitue un être individuel et conscient, qui demeure identique dans son essence, au milieu des modifications infinies. — 6° Donc la série des corps et de leurs mouvements, la série des âmes et de leurs actes sont des expressions variées, des modes de la substance divine. — 7° Donc Dieu est dans le monde et le monde en Dieu : cette immanence panthéiste, Spinoza l'attribue à S. Paul : « Omnia in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo [2] ». — 8° Donc la création est nécessaire : création immanente, non transitive, c'est une manifestation, un effet nécessaire de l'essence divine. — 9° Donc développement total et nécessaire de la substance sans fin préconçue, sans causes finales ; l'entendement et la volonté divine ne diffèrent pas l'une de l'autre, et en réalité n'existent pas ou n'ont rien de commun avec les nôtres. — 10° De là le fatalisme universel : Dieu est libre, si la liberté consiste à « agir par les seules lois de la nature sans être contraint par personne [3] ». Mais est-il libre, s'il ne peut faire autre chose que ce qu'il fait ? La volonté divine ne peut changer : ni conséquemment les choses, qui en dépendent toutes et totalement.

B. *Conséquences morales et politiques.* — 1° Les âmes sont immortelles, non comme des substances, mais comme des

1. *Eth.*, p. 11, déf. 6a. — 2. *Epist.* 1a *ad Oldenb.* — 3. *Defin.* 7a.

modes, des idées divines : non à *l'état* individuel, mais dans la conscience qu'existera toujours la substance divine, dont les âmes sont des modifications. — Cette contemplation de Dieu et de toutes choses « sub specie æternitatis » fait le bonheur : si l'âme s'arrête aux choses contingentes, elle finit par disparaître avec elles. — En cela, d'ailleurs, elle n'a ni mérite, ni démérite, puisqu'il n'y a ni obligation, ni liberté ; mais ainsi le veulent les lois de l'éternelle nécessité.

2° Cette même nécessité est la suprême loi de la Politique. Il y a en face l'un de l'autre deux êtres : l'individu et le souverain ; deux droits : le droit naturel et le contrat social. Spinoza les admet tous les deux sans restriction et les pousse l'un et l'autre à l'extrême. — Le droit naturel de l'individu n'est borné par rien : chacun a le droit de faire tout ce qu'il peut. De son côté, le souverain, quel qu'il soit, a le droit d'ordonner ce qui lui plaît : qu'il puisse en tant que souverain commettre une injustice ou un péché, cela n'a pas de sens. Voilà bien le libéralisme autoritaire avec ses deux articles : liberté de la pensée et de la foi, mais soumission des actes extérieurs. La conséquence sera le monopole du pouvoir civil sur tout ce qui touche au culte et aux pratiques de religion.

396. Critique du SPINOZISME. — **SPINOZA** se rattache à Giordano Bruno, mais il procède aussi de Descartes dont il a pris la **méthode arithmétique** et sans reculer devant ses dernières conséquences : c'est le **logicien du cartésianisme**. — Sur le terrain méthodologique, il sépare rigoureusement la théologie et la philosophie, la foi et la raison, la certitude morale et la certitude rationnelle : il aboutit ainsi au **rationalisme absolu**. — Sur le terrain ontologique, il transforme le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue en **panthéisme stoïcien**, et en tire toutes les conclusions les plus opposées à la vérité, au sens commun et aux données de la foi. — Sur le terrain politique, il aboutit au **libéralisme radical** qui se résume, d'une part, dans le despotisme césarien et, d'autre part, dans la liberté absolue de l'individu. Bref, Spinoza est **le premier** et le **plus complet représentant du rationalisme moderne** dont, au moyen d'une conception déterministe et mécaniste, il a explicité les trois aspects : **panthéisme** dans la science, **naturalisme** en religion, **libéralisme** en politique.

Est-ce pour cela que Spinoza, demeuré presque inconnu pour ses contemporains, a fini par être regardé comme le héraut du droit nouveau et le propagandiste de la politique moderne ? Ses contemporains, en effet, lui donnent les qualificatifs les plus durs : Leibnitz déclare qu'il est l'auteur d'une **doctrine détestable**, Malebranche d'une **chimère ridicule**, Bayle l'appelle un **athée de système**. — Mais au début du XIX^e^ siècle, un poète, Lessing, dit un jour de Spinoza : « **ἓν καὶ πᾶν**, voilà la philosophie ». De là une controverse qui émeut toute l'Allemagne, s'achève dans l'enthousiasme et jette avec Hégel la Germanie mystique « dans cet éther sublime de la substance unique et impersonnelle ». C'est à la remorque de l'Allemagne que s'est mise, ici encore, la France libérale, quand elle proclame « que personne n'a défendu plus rigoureusement la raison, ni parlé plus respectueusement de la foi[1] » que Spinoza. Oui, en déifiant la première et en mettant la seconde à la porte de la science[2].

§ III. — LES ÉCLECTICO-CHRÉTIENS.

Il y a trois noms à signaler : Bossuet, Fénelon et Leibniz.

I. — BOSSUET (1627-1704)[3].

397. Sa vie et son œuvre philosophique. — Jacques-Benigne **BOSSUET** naquit à Dijon, en 1627 : chanoine de Metz au début de sa carrière ecclésiastique, il devint évêque de Condom, précepteur du Dauphin en 1670, membre de l'Académie française dès 1671, évêque de Meaux en 1679 et mourut en 1704, laissant de remarquables ouvrages en tous genres.

La philosophie y est partout répandue et leur donne une vraie perfection : les ouvrages spéciaux dans lesquels elle se trouve directement formulée sont la *Logique*, le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, le *Traité des Causes*, le *Traité du libre arbitre*. On a mis en doute l'authenticité du dernier, mais, si ce n'est pour le chapitre IX^e^, les raisons ne sont pas probantes.

398. La doctrine de Bossuet — est la doctrine traditionnelle et scolastique, teintée de quelques emprunts au cartésianisme, résolument combattu dans les points importants.

A. Avec S. Thomas, voici ce que Bossuet enseigne :

1) Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1908. — 2. **Nourrisson**, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, 1866. — 3. **Bossuet**, *Œuvres complètes*, édit. Vivès, 31 vol. in-8° ; — Cf. **Nourrisson**, *Essai sur la Philos. de Bossuet*, 1852 ; — **Lanson**, *Bossuet*, 1890 ; — **L. Dimier**, *Bossuet*, 1896 ; — **Rebelliau**, *Bossuet* (*les Grands Écrivains*), 1900 ; — **Verlaque**, *Bibliographie raisonnée des Œuvres de Bossuet*, 1908 ; — **Brunetière**, *Bossuet*, 1913.

1° La *Logique* est un commentaire de l'*Organon* d'Aristote ; Bossuet n'en exclut pas la *Topique* ou dialectique et attache même une grande importance aux arguments probables : « Cet argument est celui qui se fait en matières contingentes et qui ne sont connues qu'en partie : ce genre d'argument est fréquent dans la vie, car les preuves démonstratives ne regardent que les sciences. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui décide les affaires, qui préside, pour ainsi parler, à toutes les délibérations [1] ».

La *critique* n'est exclusive d'aucun moyen de connaissance : comme il y a deux ordres de vérités, la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, il y a aussi dans l'homme deux principes de connaissance : la force native de la raison et la foi, principe divin qui fortifie la raison. Il y a donc des vérités naturelles et connaissables par la raison, qui ne peuvent, en fait, être connues dans leur ensemble et facilement par la majorité des hommes sans une révélation surnaturelle : telles sont l'existence de Dieu, l'adoration qu'on lui doit, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les châtiments de la vie future, les commandements du Décalogue, la Providence.

Quant à la *méthode* de Bossuet, comme celle de S. Thomas, elle part de l'expérience qui observe les faits et de la connaissance de soi-même qui s'élève à Dieu : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu... ». Pour connaître l'homme, « il s'agira d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnaître en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours ou à lui-même ou aux autres hommes semblables à lui [2] ».

2° La *nature de l'homme* s'offre donc la première à l'étude. Pour Bossuet comme pour S. Thomas, l'homme n'est pas l'âme seule : « il y a dans l'homme trois choses à considérer : l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'une et de l'autre [3] ». — Et l'âme n'est pas seulement la pensée : « C'est une étrange métaphysique de dire que la substance de l'âme soit seulement de penser et de vouloir ».

a) Commençant par étudier *l'âme* séparément, Bossuet distingue ses opérations qui sont de deux sortes : les opéra-

1. *Logique*, III, 17, t. XXIII, p. 408. — 2. *Traité de la Connaiss.*, prol., t. XXIII, p. 33. — 3. *Ibid.*, ch. I, § 1.

tions sensitives et les opérations intellectuelles, les unes organiques et les autres inorganiques [1]. — Il définit justement la sensation « la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps que nous appelons objets [2] », et ces objets, suivant la doctrine péripatéticienne, il les classe en « sensibles propres, communs et par accident [3] ». C'est conformément aussi à la même doctrine qu'il distingue, outre les sens internes, un appétit sensible, le divise en concupiscible et irascible, et lui attribue onze passions, dont la source première est l'amour [4]. — Passant des opérations sensitives aux opérations intellectuelles, Bossuet les rapporte à deux facultés, l'entendement et la volonté, qui ne sont pas seulement simples, comme on le dit après Descartes, mais spirituelles, c'est-à-dire, intrinsèquement indépendantes des sens, suivant l'expression scolastique. A l'entendement appartiennent les idées universelles ; Bossuet en attribue l'origine au travail de l'abstraction scolastique : « Par là, dit-il, se comprend parfaitement la nature de l'universel. Il y faut considérer ce que donne la nature même et ce que fait notre esprit. La nature ne nous donne au fond que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet et n'en a qu'une seule idée. C'est ce qui a fait dire au commun de l'Ecole qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes ; et encore, que la nature donne bien, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel en tant qu'elle fournit des choses semblables, mais qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les fait toutes individuelles ; et enfin que l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit : « Universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu [5] ». — A la *volonté* humaine se rattache la question du concours que Dieu donne à nos actes libres : loin de la détruire, il assure notre liberté [6] (cf. 3°).

b) Après l'âme, Bossuet étudie *le corps*, et ainsi son anthropologie est complète ; elle unit la physiologie à la psychologie.

c) Reste *l'union de l'âme et du corps :* cette union est naturelle et forme un tout substantiel suivant la pure doctrine

1. *Traité de la connais.*, ch. I, § 1. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*, ch. I, n. 3, 5. — 4. *Ibid.*, ch. I, n. 6. — 5. *Logique*, L. I, ch. XXXI. — 6. *Du libre arbitre*, ch. VII.

de l'Ecole : « Il était convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, tels que sont la terre et l'eau et les autres de cette nature ; et des esprits qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges ; et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement, de faire un même tout avec le corps qui lui est uni [1] ».

d) Une psychologie *comparée* termine la psychologie de Bossuet : pour lui, l'âme des bêtes, — qui ne sont pas de purs automates, — diffère essentiellement de l'âme humaine, et, quoique simple, elle n'est pas spirituelle, mais liée au corps avec qui elle doit périr [2] : c'est la doctrine scolastique.

3° *Théodicée.* — Après l'étude de l'homme, la connaissance de Dieu. Son *existence* est prouvée par les merveilles de la création, par la nature aussi des vérités éternelles, et confirmée par le consentement des peuples : « Parmi tant de mœurs et de sentiments contraires, qui partagent le genre humain, on n'a point encore trouvé de nation si barbare, qui n'ait quelque idée de la divinité : ainsi nier la divinité, c'est combattre la nature même [3] ». — Les *attributs* divins sont célébrés par Bossuet avec magnificence et souvent dans les termes mêmes de l'Ecole : création ex nihilo, création libre, création d'un monde relativement parfait, car Dieu pourrait créer des mondes plus parfaits que celui qui existe, enfin concours divin. Ici, Bossuet, après S. Thomas, adopte pleinement et soutient avec éloquence le système de la prémotion physique : « Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle thomistes ; voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux par ces termes de prémotion et prédétermination physique, qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui, étant entendus, ont un si bon sens [4] ». — C'est surtout la *Providence* que Bossuet met dans un beau relief ; il l'étend aux moindres détails [5] : « Dieu ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout

1. *Connais. de Dieu*, ch. III, 1. — 2. *Connais. de Dieu*, V, 1. — 3. *Log.*, L. III, ch. 22. — 4. *Traité du libre arbitre*, ch. VIII, t. XXIII, p. 465. — 5. *Ibid.*, p. 460.

leur ordre », — providence qui regarde d'une manière spéciale l'homme, dont la destinée suprême est la possession de Dieu, mais providence universelle qui s'applique à l'ensemble du monde, comme à chaque chose en particulier, ainsi que le démontre admirablement l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle* : chef-d'œuvre entre tous les ouvrages qui ont pour objet la philosophie de l'histoire.

4° *Morale et politique.* Inutile de dire que la *morale* de l'évêque de Meaux est la bonne vieille morale de la philosophie éternelle, épurée par le christianisme. L'adversaire du quiétisme, après en avoir découvert les subtilités, a précisé, à la suite de S. Thomas, les vrais motifs de nos actions et montré que la charité n'exclut pas toujours l'espérance, ni l'amour du devoir ou de Dieu, le désir de la récompense. « Profane ou sacré, dit-il, la nature de l'amour est de désirer la possession assurée de ce qu'on aime. On veut être heureux et on veut tout pour cela : c'est la voix commune du genre humain, des chrétiens comme des philosophes ». — Sa *politique* est tirée de l'Ecriture sainte : elle reconnaît une autorité établie de Dieu, et rejette la souveraineté primordiale du peuple, car, « avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie ». Mais quelle est la forme du gouvernement ? La politique de Bossuet n'en exclut aucune, seulement ses préférences vont à la monarchie, comme étant le gouvernement « le plus naturel » et « qui se perpétue de lui-même ».

399. B. **Les influences de Descartes sur Bossuet** — n'en sont pas moins réelles. Voici les principales :

1. En *logique*, Bossuet formule la règle de l'évidence à peu près dans les mêmes termes que Descartes : « Le jugement, dit-il, reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel ». — Aussi « la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair ».

2. En *psychologie*, il accepte les idées innées, ou même une certaine vision ontologique de teinte augustinienne : « Notre âme, dit-il, a en elle-même des principes de vérité éternelle ». — « Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu ou plutôt Dieu lui-même ». — « Dieu est le premier en soi et dans nos idées ».

3. En *théodicée*, Bossuet admet la preuve tirée des vérités éternelles : « Parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a une chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable ». — Il y aurait d'autres *ressemblances* à signaler entre Bossuet et Descartes.

Bien plus nombreuses sont les doctrines en complète *opposition*. Ainsi : — *a*) En *psychologie*, à l'encontre de Descartes, il enseigne que l'homme n'est pas l'âme seule ; que l'âme est la forme substantielle du corps ; qu'elle est le principe unique de toutes ses opérations et de tous ses mouvements ; qu'elle ne réside pas dans la glande pinéale, ni dans aucune partie du corps, mais qu'elle est tout entière et dans tout le corps et dans chacune de ses parties. — *b*) Même opposition, au moins générale, en *idéologie*, où il établit que la connaissance sensible demeure la source commune de nos idées, très distincte de la connaissance intellectuelle — et en psychologie *comparée* où il ne fait pas des bêtes de purs automates, ni de leur âme un être immortel. — *c*) En *théodicée*, Bossuet enseigne que Dieu ne peut faire ce qui implique contradiction et qu'il y a des vérités métaphysiques et mathématiques, absolument nécessaires et immuables, qui ne dépendent pas de la volonté divine.

Pour tout résumer, disons que Bossuet n'a pris à son compte aucune des théories fausses ou discutées de Descartes.

400. Conclusion. — BOSSUET est un **orateur sacré**, un **théologien**, un **polémiste**, un **historien**, un **politique** et un **mystique**, mais il n'est pas moins **philosophe**, et, là comme ailleurs, il s'est élevé à une hauteur sublime et sereine : sa logique mérite d'être **classique** ; sa psychologie et sa théodicée aussi pour la plus grande partie. — Mais c'est un philosophe **scolastique**, avec une teinte d'éclectisme et de cartésianisme : sa doctrine est une philosophie qui n'a pas rompu avec l'aristotélisme thomiste et ne craint pas de le suivre même dans les détails. Pourtant, il en écarte quelques conclusions, et, par ex., au moins comme insuffisamment démontrée, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, celle de l'âme et de ses facultés.... Aussi, de même qu'il ne saurait être question du **cartésianisme** de Bossuet, on ne saurait non plus parler sans exagéra-

tion du **thomisme de Bossuet**. Bossuet n'a pas voulu s'attarder à examiner tous les replis d'un système philosophique : il n'est pas un philosophe de profession, mais un évêque.

II. — FÉNELON (1651-1715)[1].

401. Vie et écrits philosophiques. — François de Salignac de la Mothe-Fénelon naquit, en 1651, dans le Périgord. Après de brillantes études au collège du Plessis et au séminaire de Saint-Sulpice, il fut chargé de l'établissement des Nouvelles Catholiques et composa à cette occasion son *Traité de l'éducation des filles*. Nommé précepteur du duc de Bourgogne, en 1689, il écrivit pour lui le *Télémaque* ; enfin, membre de l'Académie en 1693 et archevêque de Cambrai, il mourut en 1715.

Si nous laissons de côté son *Explication des Maximes des Saints* et sa fameuse *controverse* avec Bossuet, les œuvres qui contiennent sa pensée philosophique sont la *Réfutation du système du P. Malebranche*, quelques *Lettres* sur divers sujets de métaphysique et de religion et surtout son *Traité de l'existence de Dieu* en deux parties : l'une prouve qu'il existe un Dieu par le bel ordre de l'univers, et l'autre par les arguments métaphysiques.

402. Doctrines particulières. — Fénelon représente en général la philosophie chrétienne. Voici ses particularités :

1° En *logique*, la méthode cartésienne a ses préférences : aussi fait-il peu de place à la méthode d'autorité en philosophie : « Si *j'avais* à croire quelque philosophe sur la réputation.... », écrit-il, pour déclarer qu'il ne s'en rapporte à aucun, pas même à Descartes.... En réalité, et ici même, il lui reste fidèle, aussi bien qu'au doute méthodique, dont il a fait l'exposé le plus clair et le plus favorable, qui, au jugement de Reid, en ait été présenté[2]. Il y admet la difficulté de distinguer le sommeil de la veille, la possibilité d'être trompé par un génie puissant et malin...., sans pourtant tomber dans le cercle vicieux qui fait reposer sur la véracité divine la certitude que nous avons. — Et nous l'avons cette certitude, d'abord et pleinement des principes qui sont « Dieu même », mais aussi des individus ou du singulier qui possède « une véritable et propre intelligibilité par communication.... il est l'objet immédiat de mes connaissances singulières[3] ».

2° Voilà déjà l'*idéologie* : malgré la réfutation qu'il a faite de Malebranche, il semble bien professer l'ontologisme.

« J'ai en moi l'idée d'infini ?... Elle est en moi... C'est l'être

1. Cf. *Œuvres complètes*, édit. Gauthier, 1830. — 2. *Traité de l'exist. de Dieu*, 2e part., ch. Ier en entier, n. 1-19. — 3. *Ibid.*, 2e part., ch. 4, n. 60 ; cf. n. 57-62.

infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, et il est lui-même l'idée que j'ai de lui [1]. » — Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous... ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, il habite en chacun de nous, ne se couche jamais, ne souffre aucun nuage... Dans l'infini *on* connaît le fini.. etc. [2] ».

Si ce n'est pas là l'ontologisme rigide qui voit tout en Dieu, même les êtres contingents, c'est au moins l'ontologisme modéré, qui nous fait découvrir en Lui les principes généraux avec lesquels nous jugeons toutes choses. Il en donne cette fausse raison, constamment répétée depuis par les ontologistes modérés : « Mes idées .... sont universelles et immuables comme Dieu. Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu ? Tout ce qui est idée, est Dieu même [3] », — sans s'apercevoir qu'il confond l'être abstrait avec l'être divin.

3° En *psychologie*, c'est encore Descartes et Malebranche que Fénelon suivra dans la grave question de l'union de l'âme et du corps. Le corps, en effet, c'est l'étendue, peut-être une machine, car les animaux ont l'instinct, mais on ne sait pas s'ils ont la connaissance [4] ; — l'âme, au contraire, « c'est quelque chose qui pense », « ce que j'appelle moi qui pense [5] ». Leur union n'est donc qu'accidentelle : un concert entre la pensée de l'une et les mouvements de l'autre.... Ce concert n'est pas naturel à ces deux êtres, si dissemblables et si indépendants l'un de l'autre [6].

4° En *métaphysique*, il place le principe d'individuation dans la simple existence. Idée invraisemblable, où il ne relève guère que de lui-même [7], tandis qu'en *théodicée* il se réfère plus d'une fois à S. Augustin et à Descartes. C'est ainsi qu'avec eux il donne certaines preuves de l'existence de Dieu qui ne sont pas indiscutées : celle tirée de la nature des idées générales, et en particulier de l'idée d'infini [8], celle encore des deux raisons qui sont en nous, l'une infaillible et l'autre sujette à l'erreur. Avec Descartes encore, il confond l'espace avec l'étendue et même avec l'immensité : « L'étendue est donc en Dieu. Qui met (en Lui) l'étendue sans bornes, change l'étendue en immensité [9] » comme si l'étendue pouvait cesser d'avoir des bornes et devenir l'attribut d'un esprit. — Il est vrai que pour

1. *Traité de l'exist. de Dieu*, 2e part., ch. 2, n. 28-31. — 2. *Ibid.*, 1re part., ch. 2. n. 58. — 3. *Ibid.*, 2e part., ch. 4, n. 50. — 4. *Ibid.*, 1re part., ch. 2, n. 27-30. — 5. *Ibid.*, 2e part., ch. 2, n. 21 ; cf. *Lettre Ire sur diverses sujets de métaph. et de religion*, ch. 2, n. 1. — 6. *Ibid.*, 1re part., ch. 2, n. 45-47. — 7. Cf. **Suarez**, *Disp. Metaph.*, V, sect. 5. — 8. *Ibid.*, IIe part., ch. 2, n. 28-31. — 9. *Ibid.*, ch. 5, a. 4, n. 99.

Fénelon, « Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit.... [1] S'il était esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle [2] ». Ce qui est faux : Dieu est esprit et donc une force toute puissante, qui peut agir sur la matière.

5° Il n'y fait pas *tout* cependant : la *cosmologie* de Fénelon supprime trop l'activité des créatures : « L'auteur du fond de l'être, dit-il, l'est aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures.... C'est à l'occassion d'un corps qu'il a mû, qu'il en meut un autre ; c'est lui qui a tout créé et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage [3] ». — Pour les esprits, même dépendance : « Mon bon vouloir que je n'avais pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est pas une chose que je me donne [4] ». Mais chez eux la volonté se détermine elle-même : Fénelon donne beaucoup à la liberté [5], plus que Descartes et Bossuet, se ralliant ainsi à l'occasionnalisme *restreint*, non à celui de Malebranche, mais à celui de Geulincx (n. 388).

6° Ce n'est donc pas sa thèse sur l'inactivité de la créature qui en *morale* a conduit Fénelon au quiétisme. Mais, par noblesse d'âme et désir de l'idéale perfection, il a exagéré la nature et la constance de la contemplation, le rôle et la durée de la charité désintéressée sur cette terre.

7° Ne serait-ce pas sa vision chimérique de l'Etre qui l'a porté dans le *Télémaque* à proposer une *politique* utopique, celle du socialisme théorique et païen ?

403. Conclusion. — Il est donc inconstestable que Fénelon, dont le **fond doctrinal** est celui de **la philosophie chrétienne**, a, ici et là et beaucoup plus que Bossuet, **subi l'influence** de Descartes et de Malebranche. Mais, comme il le dit lui-même, il a subi davantage encore celle de **S. Augustin** : « Je croirais même S. Augustin plus que Descartes sur les matières de pure philosophie [6] ». Il a de nombreuses idées et des formes de langage qui ont une **saveur ontologique**, et le rattachent à la tradition de S. Augustin, de S. Bonaventure et de Gerson. **Brillant esprit**, porté vers l'idéal, il n'a pas su toujours en éviter les chimères, et, s'il n'a fait que frôler les écueils sans s'y briser, c'est grâce à sa **mentalité** chrétienne.

1. *Traité de l'exist. de Dieu*, 2e p., c. 5, n. 66. — 2. *Ibid.*, n. 67. — 3. *Ibid.*, n. 65. 4. *Ibid.*, n. 65. — 5. *Ibid.*, n. 66-69. — 6. *Lettre IVe sur div. sujets de mét. et de morale*, Préface.

III. — LEIBNIZ (1646-1716) [1].

404. Sa vie et ses œuvres.— LEIBNIZ naquit à Leipzig, en 1646. Son père, professeur à l'Université, et qu'il perdit à l'âge de six ans, lui laissait une riche bibliothèque de livres bien choisis : il se mit à les lire tous avec ordre : poètes, orateurs, historiens, jurisconsultes, mathématiciens, philosophes, théologiens. Il acheva ses études à l'Université d'Iéna et, à 19 ans, obtint le grade de docteur, en soutenant une thèse sur le difficile problème de l'individuation. Chargé d'importantes missions diplomatiques, il visita les principales contrées de l'Europe : l'Italie, la France, l'Angleterre, la Hollande. De retour dans sa patrie, il inspira à l'électeur de Brandebourg la fondation d'une académie des sciences à Berlin et en devint le premier président. De là il noue des relations avec les célébrités de son siècle : Clarke, Huet, Malebranche, Bossuet et Arnauld et prend part à toutes les disputes du temps. Il meurt en 1716, en raisonnant sur la manière « dont le fameux Furtenbach avait changé la moitié d'un clou de fer en or [2] ».

Ses œuvres, publiées par Erdmann en un volume in-4°, comprennent dans l'édition de Gerhardt sept volumes in-8°. Les principales sont les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, destinés à réfuter Locke, sa *Monadologie*, ses *Essais de Théodicée*, ses *Principes de la nature et de la grâce* et son *Systema theologicum*, écrit posthume de haute importance. S'il y parle en son propre nom, l'on y trouve les *novissima verba* de ce grand philosophe allemand, qui se rallierait à tous les dogmes de la confession catholique et à presque tous les points de la philosophie scolastique.

405. Doctrine de Leibniz. — A) — On y relève d'abord presque tous les principes de la *perennis philosophia*.

I° La *logique* conserve chez Leibniz l'importance que lui a donnée l'*Organon* d'Aristote. Le syllogisme démonstratif vient en première ligne, le syllogisme dont, dès l'âge de 19 ans, il démontre le mécanisme dans une dissertation *De arte combinatoria* [3] : « Je tiens, dit-il, que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables : c'est une espèce de mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu [4] ». — Mais la *topique* n'est pas exclue, et l'argument probable vient en seconde ligne : à tort, la Logique moderne néglige l'art de trouver des preuves probables et d'en estimer les degrés.

1. Cf. **Erdmann**, *Leibnitii opera philos. omnia*, 1840 et **Gerhardt**, Berlin, 1875-1890 ; — **Nourrisson**, *La Philosophie de Leibniz*, 1860 ; — C. **Piat**, *Leibniz* (*les Grands Philos.*), 1916 ; — **Bert. Russel**, *La Philosophie de Leibniz*, trad. par J. et R. **Ray**, 1908. — 2. **Fontenelle**, *Eloge de Leibniz*. — 3. **Couturat**, *La logique de Leibniz*, 1901. — 4. *Nouv. essais*, L. IV, c. XVII, § 4 ; — cf. *Lettre à Wagner*.

Quant à la *méthode* leibnizienne, elle est déductive, mais exclut le doute de Descartes, que Leibniz raille en ces termes : « Tout ce qu'il dit qu'on doit douter de tout, qu'on doit tenir les choses douteuses pour fausses, n'a servi qu'à le faire écouter et à faire du bruit, à attirer du monde par la nouveauté [1]. » — Mieux encore, elle proclame l'union de la philosophie et de la foi : « Deux vérités ne peuvent se contredire : il ne saurait y avoir d'opposition entre la raison et la foi, non plus qu'entre la raison et l'expérience [2] ». — Enfin, vis-à-vis des autres sciences humaines, Leibniz pratique un éclectisme plein de largeur : « J'ai été frappé d'un nouveau système... allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés et puis, qu'après, il va plus loin qu'on est allé encore... La vérité est plus répandue qu'on ne pense [3] ». — C'est surtout à la philosophie des anciens, à celle d'Aristote et des scolastiques que Leibniz entend redonner la place qu'elle mérite : « Je trouve ordinairement que les opinions les plus anciennes et les plus reçues sont les meilleures [4] ». « J'avoue que je ne suis rien moins que cartésien. Je n'hésite pas à dire que dans les livres d'Aristote *περὶ φύσικης ἀκροάσεως*, j'approuve plus de choses que dans les méditations de Descartes, tant il s'en faut que je sois cartésien [5] ». — « Nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là ; il y a dans les sentiments des philosophes et des théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine : ... quantité de vérités très importantes et tout à fait démonstratives [6] ».

II° Parmi ces vérités *métaphysiques*, Leibniz a recueilli :

a) L'*acte et la puissance* : « L'esprit, observant comment une chose cesse d'être, et comment une autre, qui n'était pas auparavant, vient à exister, se forme l'idée de la puissance. Si la puissance répond au latin *potentia*, elle est opposée à l'acte, et le passage de la puissance à l'acte est le changement [7] ».

b) Le *fondement des essences*. « Dieu est la source non seulement des existences, mais encore des essences... : sans lui, il n'y aurait aucune réalité dans les possibilités, et rien non seulement n'existerait, mais ne serait possible [8] ».

c) *L'unité de l'être*. « On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques. Autre chose est l'être, et autre chose est des êtres : mais le plusieurs suppose le singulier, et, là où

1. *Lettre I^re^ sur Descartes et le cartésianisme*. — 2. *Théodicée : conformité de la foi avec la raison*, § 1 et 6 ; cf. n. 54, 56. — 3. *Nouv. Essais*, L. I, passim ; — Cf. **Nourrisson**, *ouvr. cité*, p. 92-96. — 4. 2^e^ *Lettre à Arnauld*. — 5. *Epistola ad Thomasium*, p. 48. — 6. *Discours sur la Métaphysique*, n. 11. — 7. *Nouv. Essais*, L. II, h. XXI, 1. — 8. *Princip. philos.*, n. 33, 44.

il n'y a pas un être, il y aura encore moins plusieurs êtres [1] ».

d) La distinction des *accidents d'avec la substance.* « Si les accidents ne sont pas distingués des substances, si la substance créée est un être successif comme le mouvement, si elle n'opère point non plus qu'une figure de mathématique ou qu'un nombre, pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications ? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure et que les accidents changent, et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine [2] ».

e) *Les causes finales.* « Mais, dit-on, en physique, on ne demande point *pourquoi* les choses sont, mais *comment* elles sont. Je réponds qu'on y demande l'un et l'autre. Souvent, par la fin on peut mieux juger les moyens. Pour expliquer une machine, on ne saurait mieux faire que de proposer son but et de montrer comment toutes ses pièces y servent... Ainsi, on voit que les causes finales servent en physique, non seulement pour admirer la sagesse de Dieu, ce qui est le principal, mais encore pour connaître les choses et pour les manier [3] ».

III° Que sont les choses qui composent le *monde* ? Après en avoir fait des monades inétendues, Leibniz, dans le *Systema theologicum*, s'arrête à la solution scolastique.

« Quelques esprits subtils, imbus des principes d'une philosophie nouvelle et séduisante pour l'imagination, croient comprendre clairement que l'essence du corps consiste dans l'étendue, que les accidents ne sont que les modes de la substance et par conséquent ne peuvent subsister sans un sujet, ni se séparer de la substance, pas plus que la circonférence du cercle. Nous aussi d'abord, nous avons penché pour les opinions que nous venons de rapporter, mais ensuite nos méditations continues nous ont contraint de recevoir les enseignements de l'ancienne philosophie... La nature des corps exige à la vérité qu'ils soient étendus, à moins que Dieu n'y mette obstacle, mais leur essence consiste dans la *matière et la forme* substantielle ». — D'où cette conclusion en ce qui concerne la Ste Eucharistie ; « Régulièrement tout ce qui est réellement distinct peut être séparé par la puissance absolue de Dieu .... La chose ou l'essence étant enlevée, Il (Dieu) pourra soutenir et conserver les dimensions et les qualités. Et dans tout cela, on ne saurait voir de contradiction [4] ».

IV° Ces mêmes principes s'appliquent à l'étude de l'*homme.*

1. *Lettre V*e *métaph. à Arnauld.* — 2. *Théod.*, III*e* part., n. 393. — 3. *Lettres à Nicaise.* — 4. *Systema Theol.*, trad. de **Broglie.**

a) L'âme est la *forme* substantielle du corps : « La première difficulté que vous indiquez, Monsieur, écrit-il à Arnauld, est que notre âme et notre corps sont deux substances réellement distinctes, donc il semble que l'une n'est pas la forme substantielle de l'autre. Je réponds qu'à mon avis, notre corps en lui-même, l'âme mise à part ou le cadavre, ne peut être appelé une substance que par abus, comme une machine ou comme un tas de pierres, qui ne sont des êtres que par l'agrégation, car l'arrangement régulier ou irrégulier ne fait rien à l'unité substantielle [1] ». Leibniz conclut que « dans l'homme il n'y a qu'une seule personne, composée de l'union de l'âme avec le corps [2] ».

b) Mais il y a une *distinction* réelle entre l'essence de l'âme, ses actes et ses facultés : « La pensée est une action et ne saurait être l'essence [3] ». — En général, « la faculté n'est qu'un attribut [4] » : il n'y a pas de raison pour ne pas appliquer cette distinction à l'homme lui-même.

c) Il y aura donc distinction entre les sens internes et les sens externes, surtout entre les sens et l'intelligence. — Les *Nouveaux essais* ont précisément pour but de réfuter la théorie de Locke sur l'origine des idées universelles, en proclamant qu'elles ne viennent pas des sens et que, pour les expliquer, il suffit de l'innéisme de l'intelligence : « Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus [5] ».

V° *Théodicée* (Θεός, δίκη, justification de Dieu) est un nom créé par Leibniz, qui s'était proposé de justifier la Providence des objections que l'on tire de la présence du mal dans le monde. Il fait d'abord remarquer que le mal n'est pas aussi grand qu'on se l'imagine, que l'on passe plus de jours en état de santé qu'en état de maladie, qu'il y a plus de maisons que d'hôpitaux ou de prisons. Cependant le mal, si réduit soit-il, existe. Mais — 1° Dieu n'est pas la cause du mal physique, car le mal physique est négation, et il a une cause non pas efficiente, mais déficiente, qui ne peut être Dieu : « Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement [6] ». — 2° Quant au mal moral, Dieu ne le veut jamais ; il s'explique par la doctrine des voies générales ou

1. *Lettre IV^e à Arnauld.* — 2. *Théod.* : *conformité de la foi et de la raison*, n. 55. — 3. *Nouv. Essais*, L. II, ch. XIX, § 4. — 4. *Théod.*, p. 1, n. 87. — 5. *Nouv. Essais*, L. II, I, § 2 et suiv. — 6. *Théod.*, p. 1, n. 30 ; cf. n. 23.

des voies les plus simples, la seule digne de Dieu. « C'est pourquoi, dit-il, après le despotisme, cette doctrine du particularisme est celle que j'aurais le plus à cœur de dissuader [1] ».

VI° Enfin la *morale* leibnizienne est exempte de deux erreurs contemporaines, celle de Grotius qui sépare absolument le droit naturel et la morale, et celle de Descartes qui fait dépendre le bien et le mal de la volonté divine. Leibniz dit au premier : « La science du droit..., il faut la tirer de la justice divine comme sa source » ; et du second : « On ne peut pas plus soutenir que la justice et la bonté dépendent de la volonté divine qu'on ne peut dire que la vérité en dépend aussi : paradoxe inouï, qui est échappé à Descartes ». C'est pourquoi « la justice suit certaines règles d'égalité et de proportion qui ne sont pas moins fondées dans la nature immuable des choses et dans les idées de l'entendement divin que les principes de la géométrie [2] » et ces règles s'étendent à tout. Voilà la morale, établie sur des bases solides et à l'abri de dangereuses conséquences.

406. B) — **Optimisme, monadisme et éclectisme de Leibniz.** — Malheureusement, ces principes éternels de vraie et saine philosophie se trouvent viciés par trois ou quatre théories, qui dominent la philosophie leibnizienne.

I° La théorie de l'*optimisme* est basée sur le principe de raison suffisante. « Nos raisonnements, dit-il, sont fondés sur deux grands principes, celui de contradiction et celui de raison suffisante, en raison duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune démonstration véritable sans qu'il y ait une raison suffisante, c.-à-d., quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi il en soit ainsi et pas autrement [3] ». Le principe d'identité est celui des mathématiques, et Leibniz, qui est mathématicien et géomètre comme Descartes, ne manquera pas d'en faire un usage continuel. Mais ce principe n'est pas suffisant pour expliquer l'existence des réalités. L'univers exige une raison suffisante et cette raison, c'est la perfection. Il y avait une infinité de mondes possibles ou prétendant à l'existence. Parmi tous ces possibles, Dieu a choisi le meilleur. L'expérience le démontre aisément, mais a priori cela doit

1. Cf. *Causa Dei asserta* dans **Erdmann**, *ouvr. cité*, p. 131, 662. — 2. *Monit. quæd. ad Puffendorf*, t. IV, p. 3, § 7, 11, 12, 15. — 3. *Théod.*, p. 1, n. 44.

être, autrement Dieu eût agi sans raison suffisante : « Je ne crois pas qu'un monde sans mal, préférable en ordre au nôtre, soit possible : autrement il aurait été préféré [1] ». — Tel est le *leitmotiv* de beaucoup de théories leibniziennes.

II° La *monadologie* résume toute la métaphysique de Leibniz. « Par *monade*, dit-il, j'entends la substance vraiment une, à savoir celle qui n'est pas un agrégat de substances [2] ». Les monades sont simples, c'est-à-dire sans parties, « et il faut bien qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y en a des composées ». — Les monades, étant simples, ne peuvent périr naturellement ; elles n'ont pu d'ailleurs commencer que par création, car les monades, étant plus ou moins parfaites, supposent une monade suprême, *monas monadum* [3]. De la nature des monades, on tire de multiples applications :

1° En *ontologie* : — *a*) c'est d'abord — et ce sera comme la pierre angulaire de la doctrine leibnizienne — une *théorie de la substance* : « Leur nature (des monades) consiste dans la force [4] » : donc la substance est une force active. L'essence des corps ne consiste pas dans l'étendue : comment avec la seule étendue expliquer leur résistance ? D'ailleurs l'étendue suppose un sujet qui soit étendu. — Leibniz placera donc la substance dans une force toujours agissante, sans remarquer que la force présuppose un sujet, aussi bien que l'étendue.

b) Conséquemment une *théorie de l'individuation* : il la fait consister dans l'entité totale de l'être [5]. S'il n'y a que des monades, leur individuation ne peut évidemment venir que que des monades et de leur disposition.

c) De là aussi la *relativité de l'espace* et *du temps*. Les monades, étant simples, ne peuvent avoir que des relations de coexistence et de succession : « Je tiens l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un ordre de coexistence, comme le temps est un ordre de succession [6] ». — Rien de continu dans le temps et l'espace : de là à en faire quelque chose de purement idéal, il n'y a qu'un pas.

d) De là encore la *négation de l'action ad extra*. Les monades ne peuvent être changées, ni altérées dans leur intérieur par

1. *Lettre I à Bourguet*, 1714 ; cf. *Discours de Métaph.*, n. 6. — 2. *Correspondance avec Bernouilli*, t. II, p. 398. — 3. *La Monadologie*, éd. **Erdmann**, p. 708. — 4. *Systèmes nouv. de la Nat.*, p. 124-125. — 5. *Disputatio metaphysica de principio individui*, p. 1. — 6. *Lettres entre Leibniz et Clarke*, 3e écrit de Leibniz, n. 4.

quelque autre créature : « Les monades n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir ». Au reste, « les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances. Ainsi ni substance ni accidents ne peut entrer du dehors dans une monade [1] ». — Il n'y a donc que des actions immanentes.

2° La *cosmologie* considère les êtres et leur ensemble.

1° Le dynamisme expliquera la nature des corps : ils se composent de monades inétendues, juxtaposées dans l'espace : ces monades sont en nombre infini, puisque la matière et chaque partie de la matière sont divisibles à l'infini. Or *chaque* monade est une force ou mieux une âme, souvent consciente, mais toujours immortelle et créée dès l'origine.

a) C'est une *âme*. « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination, mais, en étant revenu après bien des méditations, je m'aperçus qu'il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes [2] ».

b) Il y a donc *animation du monde* entier, car chaque monade, douée de perception et d'appétit, est tout au moins une entéléchie. « La plus petite portion de la matière renferme un monde de créatures vivantes, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes [3] ». Quant aux monades conscientes, elles ont l'aperception, c.-à-dire qu'elles s'aperçoivent de leurs modifications.

c) De là l'*immortalité des âmes animales*. Leibniz réfute facilement le machinisme cartésien, car, « il sera difficile d'arracher au genre humain cette opinion reçue toujours et partout et donc catholique, s'il en fut jamais, que les bêtes ont du sentiment [4] », c.-à-d. la sensation. — Mais, comme toutes les monades, les âmes animales ne peuvent venir que de la création : indestructibles, il faut qu'elles soient immortelles.

d) De là leur préformisme antérieur et leur transformisme actuel : « J'ai beaucoup de penchant à croire que toutes les générations des animaux qui ne méritent pas une nouvelle création ne sont que des transformations d'un autre animal déjà vivant, à l'exemple des changements qui arrivent à un

1. *Monadologie*, passim. — 2. *Système nouv. de la nature et de la communication des substances.* — 3. *Princ. phil.*, ch. LXVI, LXVII. — 4. *Lettre VI^e à Arnauld.*

ver à soie. Ainsi les âmes des brutes auraient été toutes créées dès le commencement du monde suivant la fécondité des semences mentionnées dans la Genèse[1] ». — La notion de la génération est donc changée entièrement.

2. Considérées *dans leur ensemble, les monades*, quoique constituant des mondes distincts et complets, sont reliées par trois principes, qui expliquent l'harmonie de l'univers.

a) Il y a d'abord le *principe des indiscernables* qui proclame l'impossibilité de deux êtres semblables, en sorte « qu'il n'y a pas dans la nature deux gouttes d'eau, il n'y a pas deux feuilles d'un arbre qui se ressemblent[2] ». La raison, c'est que ces deux êtres seraient indiscernables, — comme si de la ressemblance des qualités on devait conclure immédiatement à l'identité d'essence.

b) Ensuite, la *loi de continuité* suppose qu'il n'y a pas de saut dans la nature : « natura non facit saltum », et dès lors introduit entre les différentes espèces des espèces mitoyennes et équivoques, qui possèdent à la fois les propriétés de l'espèce inférieure et celles de l'espèce supérieure. « Il y a des poissons qui ont des ailes et à qui l'air n'est pas étranger, des bêtes qui semblent avoir autant de raison que quelques animaux, qu'on appelle hommes, etc.[3] ». — Il est vrai que la nature ne nous a pas encore donné ces espèces équivoques et mitoyennes, mais il y en a, du moins dans un autre monde.

c) Enfin le *principe de sympathie* fait que les mouvements de chaque monade correspondent avec ceux de toutes les autres, de sorte « que toutes les substances reçoivent quelque changement proportionnel répondant au moindre changement dans l'univers » et que même « à tous les mouvements de notre corps répondent certaines perceptions plus ou moins confuses de notre âme[4] ».

C'est ainsi que Leibniz explique le lien ontologique, le lien téléologique et le lien dynamique des êtres de l'univers.

3° En *psychologie*, le monadisme le conduit à cinq erreurs :

a) L'*innéisme des idées* : si l'intelligence ne reçoit pas l'impression des objets par les sens, il faut qu'elle les tire d'elle-même : « Je suis de l'avis des cartésiens, en ce qu'ils disent

1. *Lettre à Arnauld.* — 2. *Lettres entre Leibniz et Clarke* ; 5e écrit de Leibniz, n. 23. — 3. *Nouv. Essais*, L. III, ch. VI, § 12. — 4. *Lettre VIe à Arnauld.*

que l'âme pense toujours [1] ». — Et, généralisant la théorie, il ajoute : « Les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'Ecole, ne sont aussi que des fictions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte [2] ? »

b) Le *nominalisme*, qui est une conséquence naturelle de l'innéisme. Leibniz écrit : « On appelle nominaux ceux qui pensent qu'à l'exception des substances singulières, toutes les choses ne sont que de purs noms et conséquemment soutiennent que les abstraits et les universaux n'ont aucune réalité.... — Il n'y a rien de plus véritable que ce sentiment [3] ».

c) Le *déterminisme* de la volonté, appuyé aussi sur le principe de raison suffisante. « Nous sommes, dit Leibniz, dans une parfaite indépendance à l'égard des créatures [4] », mais la volonté qui suit l'intelligence, en est-elle indépendante? Non, car rien n'arrive sans raison suffisante et même déterminante. La volonté ne peut jamais aller contre le dernier dictamen de l'intelligence et toujours elle est nécessitée par le déterminisme des motifs, que la délibération lui présente. Il suffit d'ailleurs qu'elle les suive spontanément, car « la liberté n'est que la spontanéité de l'être intelligent [5] ». — C'est confondre la liberté de coaction avec la liberté de nécessité et inaugurer le système connu sous le nom de déterminisme.

d) L'*harmonie préétablie* entre l'âme et le corps. — « Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela peut se faire de trois manières : la première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre, la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde, la troisième dans leur propre exactitude... Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges : leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire. La voie de l'assistance est celle des causes occasionnelles. — Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c.-à-d., que la voie de l'harmonie préétablie par un artifice divin [6] ».

e) Enfin la *transcréation* ou la *transformation* de l'âme hu-

1. *Nouv. Essais*, L. I, ch. XVI, § 12. — 2. *Nouv. Essais*, L. I, ch. XVI, § 2. — 3. *De stylo Nizolii*, n. 28. — 4. *Principes de la nature et de la grâce.* — 5. *Nouv. Essais*, L. II, ch. XXI, § 13. — 6. *Lettres*, dans **Erdmann, p. 365.**

maine. « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines ont été dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé. Mais il me paraît encore convenable qu'elles n'existaient alors qu'en âmes sensitives, douées de perception et destituées de raison, et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable, soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une espèce de transcréation [1] ».

III° *L'éclectisme leibnizien.* Comment cette dernière théorie s'accorde-t-elle avec la spiritualité de l'âme, et l'harmonie préétablie avec cette autre thèse que l'âme est véritablement la forme substantielle du corps ? L'électisme leibnizien implique plus d'une incohérence ; il a sa part dans celles qui nous restent à signaler, en théodicée [2] et en morale.

a) De l'*existence* de Dieu Leibniz donne deux preuves, l'une a priori, l'autre a posteriori. — La preuve a priori est la preuve cartésienne par la notion de l'être parfait. Elle serait démonstrative, dit-il, si l'on prouve que l'être parfait est possible ; la possibilité, en effet, c'est l'essence : si Dieu est un être qui existe par essence, il devra donc exister par le fait même qu'il est possible [3]. — Il reste à prouver que Dieu est un être existant par soi, et il en faut une preuve a posteriori.

b) La seconde preuve va à démontrer, avec l'existence, la *nature* ou l'infinité de Dieu. « Il y a une intelligence éternelle, qui a conçu et créé cet ordre merveilleux, mais, une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendant à l'existence, il faut que la cause du monde ait eu égard à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un.... Et cette cause intelligente doit être infinie et absolument parfaite ». — Mais l'argument est-il absolument rigoureux ?

c) La *liberté de Dieu* est supprimée comme celle de l'homme et pour la même raison ; Dieu agit toujours même ad extra par une raison suffisante ou même déterminante, celle du meilleur : « Dieu choisit librement, quoiqu'il soit déterminé à choisir le mieux [4] ». — Affirmation gratuite d'une liberté,

1. *Théod.*, 1re p., n. 91. — 2. **Bonifas**, *Etude sur la Théodicée de Leibniz*, 1863. — 3. Cf. *Nouv. Essais*, L. IV, ch. X, § 7. — 4. *Ibid.*, L. II, ch. XXI, § 13.

qui n'est pas la liberté de nécessité, mais la liberté de coaction.

d) La *Providence*, justifiée par d'excellentes raisons, l'est aussi, dans l'optimisme, par l'existence du mal métaphysique : le monde étant le meilleur possible, le mal est une conséquence absolument nécessaire de la nature limitée des créatures : il ne peut donc être imputé à Dieu. — Ceci suppose que toute créature est, parce que limitée, essentiellement mauvaise. Or il n'y a pas de mal métaphysique, et tout être est bon du moment qu'il possède ce qui convient à sa nature.

Enfin la *morale* de Leibniz devait refléter la dépendance excessive dans laquelle, déjà en psychologie et théodicée, il a placé la volonté vis-à-vis de l'intelligence. Précisément, quand il s'agit d'expliquer l'origine du mal moral, il en fait une erreur de l'intelligence plutôt qu'une faute ou une perversion de la volonté : « Peccatum omne ab errore ».

407. Jugement sur la philosophie de LEIBNIZ[1]. — Génie aussi vaste que sublime, Leibniz a embrassé toutes les sciences, étudié toutes les doctrines : jamais peut-être auteur ne connut mieux que lui le passé. Toujours **dogmatique** et **historien critique** dans chacune de ses théories, il introduit dans les habitudes d'esprit l'**histoire de la philosophie**. Mais dans cette recherche il ne prend pas la paille pour le grain des choses : c'est un autodidacte qui déclare « que les termes techniques sont encore plus à fuir que le chien et le serpent ». Sa philosophie est donc un **large éclectisme**, tout en riches aperçus et en digressions. Au reste il échappe au syncrétisme et n'amnistie pas tous les systèmes : il condamne Hobbes et Spinoza, combat Malebranche, Descartes et Clarke. Sa philosophie, vraiment originale, reste un édifice magnifique où, malgré des parties caduques, il y en a d'impérissables.

La **méthode** qu'il préfère est **celle des géomètres** : c'est un **idéaliste**. Il n'hésite pas à écrire : « Ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique[2] ; il plane dans les abstractions, soumet tout au calcul, déduit tout du principe de raison suffisante. Effectivement, ce principe lui sert non seulement à établir l'existence de Dieu, la création et la création du

1. **Carra de Vaux**, *Leibniz*, 1907 ; — **Maur, Halbwachs**, *Leibniz*, 1907. — 2. *Lettres entre Leibniz et Clarke*, 4e écrit de M. Leibniz ; cf. **Erdmann**, p. 755.

monde tel qu'il est : mais il lui suffit pour nier le vide et les atomes, pour rejeter certaines qualités occultes, pour décliner toute influence entre l'âme et le corps, en un mot pour faire les applications les plus nombreuses et souvent aussi les plus inattendues : le leibnizianisme, comme le cartésianisme, on l'a dit, « ressemble à un **roman de métaphysique** [1] ».

Quant aux **théories spéciales** de Leibniz, elles apparaissent plus brillantes que solides, plus artificielles que naturelles. — Quoi de plus invraisemblable qu'une infinité de monades dans le moindre des êtres, ou de plus contradictoire que la **monade**, simple et divisible à l'infini, unité qui tout à la fois exclut et admet la multiplicité, entéléchie inconsciente et représentative de l'univers, dont la plus infime se suffit à elle-même comme Dieu et vit dans un égoïsme absolu ? — Quoi de plus arbitraire que cette **loi** de **continuité** déduite a priori des deux autres principes, celui de raison suffisante et celui des indiscernables : si tous les êtres sont dissemblables, il faut qu'on ne passe de l'un à l'autre que par des degrés insensibles ? — Quoi de plus contraire à l'expérience que la négation de l'influence réciproque de l'âme et du corps, et de plus dangereux pour la liberté que **l'harmonie préétablie**, ce mécanisme immense dont Dieu seul est le moteur, et qui à l'homme-machine de Descartes susbstitue l'automate spirituel ? — Enfin quoi de plus exagéré que l'**optimisme absolu** des voies générales et le mal nécessaire dans la créature ?

Mais à côté de ces parties caduques, nous avons recueilli les immortels principes, les essentielles notions de la philosophie qui font de Leibniz un **maître** que les plus indépendants peuvent avouer. Placé au fort de la révolution cartésienne, Leibniz domine et résume tout le passé, incarnation « du génie de la spéculation et du génie de l'histoire [2] ». « Il n'a d'ailleurs été inférieur à aucun autre de ses contemporains. Avec Newton, il lutte de génie mathématique ; avec Bayle d'érudition ; d'imagination avec Malebranche ; avec Bossuet de vigueur polémique ; avec Pascal d'invention. Il les surpasse tous par l'universalité de ses aptitudes. C'est un métaphysicien incomparable, — « le dernier et le plus grand des cartésiens [3] ».

1. Cf. **Wilm**, *Hist. de la phil. allem.*, 1847-1849, t. IV, p. 86. — 2. **Cousin**, *De la métaphysique d'Aristote*, 1838, p. 115 ; — cf. **Louis Davillé**, *Leibniz, historien*, 1909. — 3. **Cousin**, *Fragments de philosophie cartésienne*, Avant-propos, XI.

§ IV. — LES SCEPTIQUES.

Il n'y en a qu'un au XVII^e s., c'est P. Bayle, mais il y a plusieurs représentants du fidéisme, qui est un demi-scepticisme et, parmi ceux-ci, un apologiste et un génie, Pascal.

408. Pierre Bayle [1] — naquit, en 1647, dans le comté de Foix, de parents protestants ; il embrassa plus tard le catholicisme, mais après 18 mois, revint au calvinisme. Précepteur chez divers personnages, professeur de philosophie à Sedan, puis d'histoire et de philosophie à Rotterdam, il fut en rivalité avec Jurieu et, obligé à la retraite, il mourut, la plume à la main, en 1706.

Sa vie littéraire est considérable, mais son ouvrage le plus important est le *Dictionnaire historique et critique*, en 4 vol. in-fol., qui eut de nombreuses éditions et une immense influence.

Cette vie pleine de changements, la lecture de Montagne et l'esprit des temps nouveaux le mirent dans la disposition, pour ne pas se contredire, de ne *plus rien affirmer*. Pour lui, cette proposition : « il y a un Dieu » n'est pas d'une évidence incontestable. — « Qu'est-ce que la nature ? La nature est un abîme impénétrable ». « Je ne sais si la nature peut présenter un objet plus étrange et plus difficile à pénétrer à la raison toute seule que ce que nous appelons un animal raisonnable.... [2] ». — Bayle ne voit aucune contradiction à ce que la matière puisse penser [3] : la spiritualité de l'âme est donc douteuse ; et de même la liberté qui se prouve par des arguments d'une extrême faiblesse : ceux qui établissent sa mortalité et son immortalité se valent. — Faut-il donc renoncer à prendre la raison pour guide et captiver son entendement dans l'obéissance de la foi ? Oui et non, car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la mère et la théologie comme la servante [4].

Bref, Bayle est **sceptique** : son scepticisme embrasse tout et il y reste : « Je ne suis que Jupiter **assemble-nues** : mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi **que des doutes** [5] ». Pour d'autres, hélas ! ce seront des négations.

409. Daniel Huet, Joseph Glanvill et Jérôme Hirnheim — ont, tous les trois, soutenu un demi-scepticisme :

1. **Albert Cazes**, *Pierre Bayle, sa vie, ses idées, son influence, ses œuvres*, 1905 ; — **J. Delvolve**, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, 1906 ; — **Jos. Fabre**, *les Pères de la Révolution, de Bayle à Condorcet*, 1910. — 2. *Dict. hist. et crit.*, art. *Pyrrhon.* — 3. *Objectiones in libros quatuor de Deo, anima et malo*, c. III. — 4. *Commentaire philosophique*, 1^re p., ch. I. — 5. *Lettre au P. Tournemine.*

Huet (1630-1721)[1], évêque d'Avranches, membre de l'Académie et précepteur du Dauphin, a écrit dans ce but la *Critique de la philosophie cartésienne* et surtout le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. — Glanvill (1636-1680), un pasteur anglican, a soutenu la même thèse dans deux ouvrages qui ont fait sa réputation, la *Vanité du dogmatisme* et la *Scepsis scientifica* ou l'*Ignorance avouée* : essai sur la vaine confiance en nos opinions.— Enfin Hirnheim (1637-1679), abbé Prémontré de Strahow, en Silésie, a travaillé toute sa vie dans le même but à un ouvrage curieux qu'il intitula : *De typho generis humani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labili tate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis ac periculis tractatus brevis* (1676).

Huet établit longuement la faiblesse de l'esprit humain : il en donne treize raisons, la plupart tirées de Sextus Empiricus, et conclut que d'ailleurs c'est une pétition de principe de vouloir prouver par la raison que la raison est certaine, car, dit-il, « les arguments que l'on propose pour cela comme certains, sont produits par la raison, or c'est cela même qui est en question, savoir si la raison peut produire quelque chose de certain et de véritable[2] ». — Glanvill, s'inspirant de Montaigne et de Charron pour développer la même théorie, montre, d'une part, la vanité de tous les systèmes philosophiques jusqu'à celui de Hobbes et, d'autre part, insiste particulièrement sur un argument qui fera le succès de Hume, l'illégitimité du principe de causalité : entre l'effet et la cause, il n'y a qu'un rapport de connaissance, non un rapport de causalité[3]. — Mais Hirnheim fait flèche de tout bois et, avec une rare érudition et la fougue d'un convaincu, réunit dans un faisceau tous les doutes et tous les griefs imaginables contre la certitude des sciences humaines. « Ce qu'on appelle principe de contradiction n'est que pure chimère..... Où trouver la science ? Nulla datur[4] ». La conclusion, c'est que « le sanctuaire de la sagesse est dans les maisons de piété les plus retirées du monde[5] », dans la pratique des préceptes divins, plus que dans la science même des Ecritures.

Il y a donc, au XVII^e^ s., en France, en Angleterre et en Allemagne, une tendance à mettre **la foi à la place de la raison**, et, après avoir voué celle-ci à une irrémédiable impuissance, à charger la foi de la suppléer. Il y a des hommes **sceptiques** à

1. **Bartholmess**, *Huet, év. d'Avranches ou le scepticisme théologique*, 1850 ; — **Flottes** (abbé), *Etude sur Daniel Huet*, 1857. — 2. *Traité de la faiblesse humaine*, p. 1. — 3. *Scepsis scientifica*, p. 142. — 4. *De Typho*, p. 20. — 5. *Ibid.*, p. 366.

l'égard de la raison et d'autant plus **dogmatiques** à l'endroit de la révélation, qui ont pour toute philosophie, celle de ne pas philosopher. Hirnheim l'enseigne avec passion et une sincérité parfaite, Glanvill d'un ton sobre et mesuré, l'évêque d'Avranches avec une rare érudition. Pascal va le faire avec une grande éloquence.

BLAISE PASCAL (1623-1662) [1].

410. Sa vie et ses ouvrages.— Blaise Pascal naquit à Clermont, en 1623. Sa vie peut se partager en trois phases. — Jusqu'en 1646 il étudia les sciences, et, instruit par son père lui-même, il y fit des progrès si rapides qu'à ses heures de récréation, il lut et comprit les *Eléments* d'Euclide sans avoir besoin d'aucune explication, publia à seize ans un *Traité des coniques*, et bientôt, après la fameuse expérience du Puy-de-Dôme sur la pesanteur de l'air, un *Traité du vide*. — De 1646 à 1654, après une première conversion et par suite de ses relations avec Port-Royal, il est le théâtre d'une lutte incessante entre ce qu'on lui donne comme les exigences de la foi et son amour passionné de la science, il ne retrouve la paix que dans une illumination soudaine, le 23 novembre 1654, seconde « conversion de Pascal ». — Dès lors et jusqu'à sa mort, retiré du monde pour étudier l'*Augustinus*, il compose les *Provinciales*, élabore ses *Pensées* et une *Apologie de la religion chrétienne*.

411. Doctrine. — Elle embrasse quatre champs principaux :

1° Comme *physicien*, Pascal imagine la presse hydraulique ; du tube de Torricelli, il fait le baromètre ; il établit les lois de l'équilibre des liqueurs, et prépare la loi de Mariotte sur la force élastique d'une même masse gazeuse soumise à des pressions différentes : son expérience du Puy-de-Dôme a détruit définitivement le préjugé que la nature a horreur du vide. *Mathématicien*, il invente une machine arithmétique, auxiliaire obligé de tout calculateur : on lui doit les caractères de divisibilité des nombres, le triangle arithmétique et le calcul des probabilités ; il reste le précurseur du calcul intégral.

2° *Philosophe* et *penseur* chrétien, Pascal est préoccupé du moyen d'arriver à la certitude. Car il y a des antinomies dans la raison. — D'une part, sa puissance est grande : tout ce qui est évident est certain : le témoignage des sens est également irrévocable ; même les conclusions du raisonnement

1. **A. Hatzfeld**, *Pascal* (*Collect. des Grands Philosophes*), 1901 ; — **Boutroux**, *Pascal*, 1900 ; — **V. Giraud**, *Pascal*, 1899 ; — **Fort. Strowski**, *Pascal et son temps*, 1907-1908 ; — **J. Chevalier**, *Pascal*, 1922 ; — *Etudes sur Pascal*, dans **Archives de Philos.**, vol. I, cahier III, 1923 ; — **H. Massis**, *Le réalisme de Pascal*, 1924.

sont certaines : « Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude [1] ». — D'autre part, les impuissances de la raison sont indéniables. « N'est-ce pas à la coutume qu'on doit la certitude des principes ? Qui nous assure que la réalité n'est pas un rêve? etc.... etc.... Humiliez-vous, raison impuissante [2] ».

Et l'auteur des *Pensées* essaie de concilier cette antinomie. Comment ? — En déclarant la raison impuissante hors de son domaine, impuissante surtout quand la volonté est mauvaise. Il faut aimer pour voir la vérité morale. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi, je vous dis : vous auriez bientôt la foi, si vous quittiez les plaisirs. Or c'est à vous de commencer » (n. 185).

3° *Controversiste et casuiste*, Pascal est tombé dans l'erreur étrange de ne pas remonter aux sources. Il n'a jamais lu l'*Augustinus* et il l'avoue. Cela ne l'empêche pas de déclarer sur le témoignage d'Arnauld que les cinq propositions, tirées de l'*Augustinus* et condamnées, ne sont pas dans cet ouvrage. Les propositions, il les condamne en elles-mêmes avec l'Eglise : mais sont-elles de Jansénius ? Il meurt avant qu'Alexandre VII ait tranché définitivement cette question de fait [3]. De bonne foi peut-être, il est dans une erreur inconcevable pour un esprit de cette envergure et ses *Provinciales* s'en ressentent d'un bout à l'autre. — Même inconscience quand il juge les casuistes. Sans doute, il soutient la cause de la morale en flétrissant les excès de certains d'entre eux. Mais ses citations sont-elles exactement des moralistes auxquels il les impute, sont-elles de tous les Jésuites ou de quelques-uns, des Jésuites seulement ou encore d'autres théologiens ? Il n'en a cure et condamne en bloc tous les Jésuites et la casuistique.

4° *Apologiste* enfin de la religion, tel est surtout Pascal, tourmenté du besoin de croire [4]. Il se propose un triple but dans le livre de ses *Pensées* qui est son principal titre de gloire philosophique. Il veut : — a) préparer l'incrédule à recevoir les preuves de la religion ; — b) convaincre la raison ainsi préparée en lui exposant les preuves de la religion ; — c) faire tomber l'obstacle en purifiant le cœur de ses passions.... L'ou-

1. *Pensées*, VIII, 6. — 2. *Pensées*, VIII, 1, — XI, 8. — 3. **Denz. Bannw.**, n. 1098. — 4. **H. Petitot**, *Pascal,.. et son apologie du christianisme*, 1911 ; — **Ed. Lefebvre**, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, 1925.

vrage est inachevé, mais les *Pensées* qui restent sont l'expression d'une apologétique nouvelle : elle n'est plus historique exclusivement ou principalement et, bien qu'elle fasse mention des miracles et des prophéties, elle n'entend pas prouver le fait de la révélation, mais montrer que cette révélation répond aux besoins du cœur de l'homme (cf. n. 562).

412. Jugement sur Pascal. — Pascal est un **savant** et un **penseur** : la science, voilà bien son titre de gloire le plus pur : il l'a cultivée avec passion. Comme **philosophe**, il doit être rangé parmi les fidéistes : vouloir l'enrôler parmi les disciples de Pyrrhon serait aller contre l'évidence. C'est un génie de la science et un passionné de la foi : seulement en lui, loin de se prêter un mutuel concours, la science et la foi s'excluent ou ne s'unissent que dans le sentiment du cœur. S'il admet quelque vérité certaine, c'est le cœur qui, la sentant, la découvre. **Fidéisme et sentimentalisme** : telle est, en résumé, la philosophie de Pascal.

§ V. — MYSTIQUES ET SENTIMENTALISTES.

413. Les représentants du mysticisme — sont au nombre de quatre principaux : un surtout en Allemagne, Mercure Van Helmont (1618-1699), fils du célèbre médecin Van Helmont ; deux en Angleterre, Henri More (1614-1688), fellow au collège de Cambridge et le médecin Jean Pordage (1607-1681) ; enfin en France, un ministre protestant de Metz, Pierre Poiret (1646-1719). — Bien différent, plutôt sentimentaliste, est le savant oratorien Thomassin (1619-1695).

414. Doctrine. — Le mysticisme fait de l'union ou du contact de l'âme avec Dieu une source de lumière et de connaissance. Van Helmont regarde cette science mystique comme l'*arbre de la vie*, le *saint art*, qui lui découvre toutes choses dans leur essence. Aussi prend-il le nom de philosophe par l'unité : « Philosophus per unum in quo omnia », car il n'y a qu'une seule substance : « unica nimirum substantia sive entitas » dont les diverses modifications constituent la nature. Citons deux de ses ouvrages : *Opuscula philosophica* et *Seder Olam, sive ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ.*

Henri More offre un mélange de mysticisme religieux et de libre examen dans les questions philosophiques : la physique de Descartes, le mysticisme alexandrin et les traditions

de la cabale lui semblent le dernier mot de la philosophie, Ses principaux ouvrages sont l'*Enchiridion metaphysicum*, l'*Enchiridion ethicum* et la *Conjectura cabbalistica*. — Pordage ne veut être que l'humble disciple du divin Bœhme (n. 358) et, comme lui, il prétend à des inspirations d'en haut. C'est le grand moyen de connaissance, comme l'indique le titre de son ouvrage : *Theologia mystica*, paru en 1633.

Poiret est le plus célèbre et le plus complet. Ses ouvrages sont une théorie de la philosophie mystique aussi bien qu'une revue des mystiques anciens et contemporains jusqu'à Mme Guyon. Ils dépassent la trentaine, mais les principaux sont l'*Economie divine* et le livre *De eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa*. D'abord cartésien, Poiret s'attaqua bientôt aux idées innées de Descartes, comme aux idées acquises de Locke pour soutenir en nous la présence d'idées inspirées ou suggérées par la lumière divine. Pour les recevoir, la méthode philosophique comprend six règles, mais la principale est de se tenir dans un état entièrement passif à l'égard de l'action divine : « Pati Deum Deique actus ». Alors agit la lumière divine, distincte de la lumière obscure de la philosophie, comme de la lumière naturelle et extérieure. Celle-ci est pour l'entendement qui reçoit l'impression des choses, la seconde pour la raison qui forme les idées, mais la lumière divine éclaire l'esprit qui est en nous. Il y a donc trois facultés dans l'homme et trois vérités : les vérités réelles et sensibles, les vérités réelles et spirituelles, enfin les vérités idéales que nous recevons sans les choses elles-mêmes.

415. Conclusion. — C'est donc le **mysticisme naturaliste** que professe Van Helmont et chez lui il aboutit formellement au **panthéisme**. Les mystiques anglais croient à un Dieu personnel, mais ils y ont joint les rêveries de l'**illuminisme** et de la **cabale**. Le **mysticisme français** est de tous le moins exagéré et vise au perfectionnement moral.

Quant à Thomassin, il est au XVIIe siècle le principal représentant de ce **sentimentalisme** qui accorde au cœur ou à un sens interne des lumières et la connaissance. **Sans être fidéiste** comme Pascal, il jalonne, après lui la route d'une tendance dont nous retrouvons des tenants à chaque siècle. Il n'est pas tombé non plus dans l'illuminisme des mystiques, mais il

admet, lui aussi, une faculté supérieure à l'intelligence, **un sens divin**, « quo Deum tangimus potiusquam intelligimus », et, sans en faire la théorie, montre dans la solution de diverses questions, par ex., celle de l'existence de Dieu, son penchant pour le mysticisme platonicien.

§ VI. — POLITIQUES ET SOCIOLOGUES.

Ils sont peu nombreux, mais, outre les précurseurs, il y a les grands philosophes de ce siècle, et un nom connu, Vico.

416. Jean Althusen (1556-1617) **et Hugo Grotius** (1582-1645) — l'un frisois, l'autre hollandais, appartiennent par leur activité littéraire au début du XVII^e^ s. Le premier publia en 1603 sa *Politica methodice digesta*, et le second en 1625 son célèbre ouvrage *De jure belli et pacis*, que Gustave-Adolphe avait toujours sous sa tente.

Jean Althusen, calviniste ardent, est le créateur proprement dit du droit public des temps modernes : souveraineté une et indivisible, dont le peuple entier est la source, les gouvernants simples mandataires ; des éphores ou un sénat pour les surveiller dans l'accomplissement de leur mandat ; la société issue primitivement d'un contrat social, au moins tacite ; l'autorité toujours révocable, parce que venant immédiatement du peuple...., toutes ces idées, courantes alors un peu partout, si l'on excepte les légistes régaliens, et qui, exagérées encore, seront les idées de Rousseau, sont déjà formulées dans la *Politica methodice digesta* d'Althusen.

Pourtant, c'est à Grotius que les générations suivantes feront honneur d'avoir *formulé* le droit politique et social. Son *De jure belli* eut un tout autre retentissement que la *Politica* d'Althusen. L'occasion du livre qui est la justification de la guerre, une tendance moins démocratique, l'irrévocabilité du contrat qui délègue la souveraineté... devaient, vu l'esprit du temps, lui assurer ce succès.

Althusen et Grotius sont les **véritables fondateurs** de la Politique moderne. Sans être athées, ils ont imaginé un prétendu **droit athée** et indépendant pour les Etats. Ils servent de **trait d'union** entre les humanistes de la Renaissance (n. 355) et les grands sociologues du XVII^e^ et du XVIII^e^ s.

417. Les grands philosophes du XVII^e^ siècle — en sont aussi les sociologues, mais avec deux tendances opposées.

Nous avons vu celle de Hobbes, Locke et Spinoza. Hobbes (n. 381) dans le *De cive* et le *Léviathan*, Locke dans ses ouvrages politico-sociaux (n. 385) et Spinoza (n. 395, B) se firent les *hérauts* de ces doctrines de la Politique moderne à laquelle ils apportèrent l'éclat de leur nom. — Jurieu (1637-1713) [1], controversiste protestant français, se mit à leur école dans ses *Derniers efforts de l'innocence affligée* (1682) : il attaque le principe de la monarchie au nom de la souveraineté populaire et répète, après Althusen, qu'à l'origine il y aurait eu un pacte entre les sujets et le roi.

Bossuet s'en moque : « Depuis qu'on se mêle d'écrire, je ne crois pas qu'on ait rien écrit de plus téméraire que ce qu'a écrit M. Jurieu ». Bossuet est ici le meilleur représentant d'une autre politique, la Politique chrétienne. Nous avons déjà parlé de sa *Politique sacrée*, de son *Discours sur l'Histoire universelle* et de la sagesse souveraine qui préside à ses conceptions d'ordre politique et social. — Il n'en est pas toujours ainsi de Fénelon, dont les conceptions idéalistes, à côté de certaines vues justes, frisent l'utopie dans plus d'une page du *Télémaque*, supposant en principe la bonté native des hommes.

418. Vico (1668-1744) [2] — naquit à Naples, où il se distingua comme jurisconsulte, philosophe, historien et philologue. Le plus célèbre de ses ouvrages a pour titre : *La science nouvelle.*

Il y enseigne certains principes de la philosophie de l'histoire. — 1. Il y a, dit-il, trois institutions primitives et universelles : la religion, le mariage solennel, la sépulture des morts, car « toutes les nations, soit barbares, soit civilisées, ont une religion, toutes contractent des mariages solennels, toutes ensevelissent leurs morts en accompagnant ces actes de cérémonies augustes et saintes ». — 2. Il y a quatre états successifs dans l'histoire des individus : l'enfance, la jeunesse, la virilité et la vieillesse : c'est par ces phases que chaque nation doit naturellement passer. — 3. Enfin il y a trois périodes dans l'histoire : la période divine ou théocratique, la période héroïque, et la période humaine ou civilisée, — auxquelles répondent trois états du langage, qui a été sacré ou hiéroglyphique, puis métaphysique ou poétique, enfin articulé et parfait.

1. **Roger Lureau**, *Les doctrines politiques de Jurieu*, Bordeaux, 1904. — 2. **Marcel Cochery**, *Les grandes lignes de la philosophie historique de Vico*, 1923.

Divisions assez arbitraires et trop absolues, mais qui sont reprises par Herder dans ses *Idées de la Philosophie de l'Histoire*[1] au XVIII^e s. (n. 468) et par Aug. Comte au XIX^e (n. 482) : elles posaient le problème de deux sciences nouvelles : la **philosophie de l'histoire** et la **sociologie** : Vico en est le **précurseur.**

II^e PHASE

Les Ecoles du XVIII^e siècle.

418*. Division.— Après l'évolution brillante de la philosophie au XVII^e s., c'est, au XVIII^e et déjà, la décadence ; elle s'accuse sur toute la ligne, si ce n'est sur un point, le rationalisme, qui est en grand progrès. Sous ce double aspect, jamais peut-être on ne parla tant de philosophes et jamais il n'y en eut moins : c'est un Condillac qu'il faut mettre à leur tête.

Le *sensualisme* domine le plus généralement. Il éclipse l'*idéalisme* qui n'a que quelques représentants. En présence de ces deux tendances fondamentales et si opposées, l'idéaliste Hume se réfugie dans le *scepticisme*. Pour les concilier, point de philosophie traditionnelle, si ce n'est l'essai impuissant de l'école *écossaise*. Aussi, après deux autres essais, une sorte de *mysticisme* sentimentaliste ou encore les théories antiphilosophiques du *socialisme*, il ne restera que la révolution qui viendra, mais bâtarde, avec Kant à la fin du siècle.

Nous allons parcourir ces diverses écoles : elles sont au nombre de six comme dans le siècle précédent et viennent à peu près dans le même ordre.

§ I. — ÉCOLE SENSUALISTE.

419. Disciples et successeurs de Locke. — Les successeurs, plus encore que les contemporains de Locke, subissent son influence et descendent vite jusqu'à l'athéisme et au matérialisme[2]. Bolingbroke (1678-1751) inspire la haine pour tout spiritualisme et la religion de Jésus-Christ. — Le médecin David Hartley (1705-1757) est le théoricien des vibrations nerveuses et par elles explique l'homme aussi bien que l'animal. — Joseph Priestley (1733-1804) précise que les vibrations des nerfs frontaux sont l'origine de la pensée. — En dehors de l'Angleterre, le Hollandais Bernard Mandeville (1670-1733) dans la *Fable des Abeilles* et surtout l'Irlandais Toland (1670-1722) dans son *Pantheisticon*

1. Cf. Joret, *Herder*, 1875. — 2. Soury, *Bréviaire de l'hist. du matérialisme*, 1881.

et ses fameuses *Lettres à Serena* nous offrent des idées entièrement saturées de matérialisme. — Par contre, S. Gravesande (1688-1742), en Hollande, dans son ouvrage classique *Introductio ad Philosophiam* et en Suisse Charles Bonnet (1720-1793)[1], dans son Essai de *Psychologie* et de *Palingénésie philosophique* professent un sensualisme modéré, spiritualisé par des considérations religieuses et qui n'exclut ni Dieu, ni l'âme.

C'est surtout en France que le sensualisme anglais trouve des partisans : Voltaire est son *introducteur*, Condillac en est le *chef*, les Encyclopédistes en sont les *vulgarisateurs*, comme aussi ils en marquent la décadence, qui va jusqu'au *matérialisme*.

I. — VOLTAIRE (1694-1778).

420. Arouet de Voltaire [1],— qui a beaucoup écrit sur tous les sujets, parle aussi et souvent philosophie, spécialement dans le *Philosophe ignorant*, le *Traité de l'âme*, les *Dialogues d'Evhémère* et de nombreux articles de son *Dictionnaire philosophique*.

Superficiel et léger, il vit dans la contradiction. D'une part, en effet, il paraît régler sa philosophie sur la croyance au sens commun et les nécessités de la pratique et en conséquence il admet la loi morale, Dieu, la liberté, l'innéité de la raison. D'autre part, il se joue de toutes les vérités : — de la morale : « les bonnes actions ne sont autre chose que les actions dont nous retirons de l'avantage, et les crimes les actions qui nous sont contraires [2] » ; — de la liberté : « l'homme est libre quand il peut ce qu'il veut, mais il n'est pas libre de vouloir [3] » ; — de l'âme humaine : qu'il se représente sous la forme d'un feu élémentaire et qui est une propriété donnée à nos organes et non une substance [4] ; — de Dieu même, qu'il fait immanent à la nature et limité : « Pourquoi ce Dieu qui ne peut être que dans la nature, serait-il plus étendu ? ». — Il n'y a qu'un point sur lequel il semble n'avoir pas varié, c'est celui de l'existence de Dieu. Pour lui, l'athéisme spéculatif est la plus insigne des folies [5] et au nom du sens commun il formule en ces termes l'argument tiré de l'ordre du monde :

« L'univers m'embarrasse et je ne puis songer....
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger....
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer [6] ».

En résumé, Voltaire est **un sophiste** et n'est pas un philo-

1. Cf. **E. Bersot**, *La Philosophie de Voltaire*, 1848 ; — **Maynard**, *Voltaire, sa vie et ses œuvres*, 1867 ; — **Gérard**, *La Philosophie de Voltaire*, 1877 ; — **E. Champion**, *Voltaire*, 1893 ; — **Nourrisson**, *Voltaire et le voltairianisme*, 1896 ; — **G. Pellissier**, *Voltaire philosophe*, 1908 ; — **André Bellessort**, *Essai sur Voltaire*, 1925. — 2. *Dict. phil.*, art. *Homme*, p. 69. — 3. *Ibid.*, p. 178. — 4. *Ibid.*, p. 98. — 5. *Œuvres complètes*, éd. 1784, t. XXXVI, p. 72. — 6. *Epître à l'auteur des Trois Imposteurs*.

sophe : « Les hautes spéculations le rebutent »[1], et il a **la métaphysique en horreur** : disciple de Locke, il en a propagé la doctrine en France et sa science se réduit à un **sensualisme déiste**. Avec cela, le but de ses écrits, son *delenda Carthago*, c'est d'**écraser l'infâme**, c'est-à-dire le catholicisme et son divin Auteur, Jésus-Christ : voilà avec la **magie du style** et la pensée pétillante, ce qui l'a rendu cher au XVIII[e] siècle.

II. — CONDILLAC (1715-1780)[2].

421. Sa vie et ses écrits.— Etienne Bonnot, abbé de Condillac et frère de Mably, naquit à Grenoble en 1715. Nommé précepteur de l'infant de Parme, petit-fils de Louis XV, puis académicien en 1768 à la place de l'abbé d'Olivet, Condillac mène une vie littéraire tout entière consacrée au travail. — Ses principaux écrits sont : l'*Essai sur l'origine des Connaissances humaines* (1746), un *Traité des systèmes* (1749) et un *Traité des sensations* (1754). C'est pour son élève qu'il compose un cours d'études en seize volumes (*Grammaire, Art d'écrire, Art de raisonner, Art de penser, Histoire générale des Hommes et des Empires*). Pour les écoles de Lithuanie, il écrivit une *Logique* dans un style remarquable de clarté... Il mourut en 1780.

Sa principale théorie est celle de l'origine des idées ou de la sensation : les autres en découlent.

422. Doctrine de la sensation. — D'après Condillac, « Locke a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances[3] »... « Il y a longtemps qu'on dit, d'après Aristote, que toutes sont originaires des sens. Cependant.... après plusieurs siècles c'est encore une découverte à faire[4] ». Condillac forme donc le dessein « de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations[5]. Ces sensations produisent en nous deux effets : ou elles sont représentatives d'un objet ou elles nous affectent d'une manière agréable ou désagréable. De là deux sortes d'opérations, dont les unes constituent l'*entendement* et les autres la *volonté*.

1° *Entendement.* — Imaginons donc « une statue, organisée intérieurement comme nous et animée d'un esprit privé de toutes espèces d'idées », et commençons par lui accorder l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paraît

1. **Faguet**, *Etudes littéraires*, Voltaire, 1895. — 2. **E. Réthoré**, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, 1864 ; — **Baguenault de Puchesse**, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910 ; — **Raym. Lenoir**, *Condillac*, 1924. — 3. *Essai sur l'origine de nos connaissances*, sect. I. — 4. *Extrait raisonné du Traité des sensations*, début. — 5. *Ibid.*

contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain [1] ». — « A la première odeur, la capacité de sentir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve : voilà l'*attention* [2] ». — « Une double attention s'appellera *comparaison* : elle consiste dans deux attentions qu'on éprouve et qui excluent toutes les autres ». — « Un objet est absent ou présent. S'il est absent, l'attention et le souvenir de la sensation qu'il a faite, voilà la *mémoire*.— Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver deux sensations, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'il diffèrent : c'est *juger*. *Le jugement* n'est donc encore que sensation. — La *réflexion* n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons. — La réflexion, lorsqu'elle porte sur les images, prend le nom d'*imagination*. — Il n'y a dans le *raisonnement* que des jugements et par conséquent des sensations.... L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement : on ne saurait s'en faire une idée plus exacte [3] ».

2° *Volonté*. — Considérons maintenant les sensations comme agréables ou désagréables. — « La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le *besoin*. Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le *malaise* ; plus vif, il prend le nom d'*inquiétude* ; l'inquiétude croissante devient un *tourment*. — Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet est le *désir*. — Le désir tourné en habitude est la *passion*. — Le désir rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le désir absolu est la *volonté* [4] ». — « En résumé, on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable du besoin, du malaise, de l'inquiétude, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que la passion jointe à l'espérance détermine [5] ».

« La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement et de toutes celles qui se rapportent à la volonté ».

423. Les autres théories de Condillac — sont commandées par celle de la sensation [6].

1. *Traité des sensations*, Préface. — 2. *Ibid.*, 1re p., ch. 2. — 3. *Logique*, 1re p., ch. 7. — 4. *Traité des sensations*, 1re p., ch. 3. — 5. **Cousin**, *Fragments de philosophie contemp.*, p. 49. — 6. *Œuvres complètes de* **Condillac**, 31 vol. in-12, 1803.

1° Pour prouver celle-ci, c'est l'*empirisme absolu* qui lui a servi de *méthode*. Il l'a poussée plus loin que Locke en expliquant la réflexion elle-même par la sensation : ce que Locke n'avait pas fait formellement. De là son hypothèse fameuse de l'homme-statue, qui non seulement n'a aucune idée, mais aucune sensation, et qui successivement apprend à odorer, toucher, goûter, entendre. Rien n'est inné en lui, si ce n'est la capacité de sentir : il doit faire l'éducation successive de tous ses sens.

2° Il ne sort donc pas de la sensation pour s'élever jusqu'aux *idées générales*. A leur place, ce sont des mots qui serviront à raisonner et à faire la science : Condillac est *nominaliste* : « Les idées abstraites, dit-il, ne sont que des dénominations : or, si nous n'avions pas de dénominations, nous n'aurions pas d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres, ni espèces. Nous ne pourrions raisonner sur rien.... Nous ne raisonnons bien ou mal, que parce que notre langue est bien ou mal faite... Tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler [1]. » — De là ce singulier axiome, devenu célèbre : « Une science est une langue bien faite ».

3° Il ne sort pas davantage de la sensation pour atteindre le *monde extérieur*. « Rien dans l'univers n'est visible pour nous : nous n'apercevons que les phénomènes produits par le concours de nos sensations.... Nous ne sortons pas de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons [2] ». — C'est la voie grande ouverte à l'*idéalisme*.

4° N'apercevant que des phénomènes, l'âme, capable uniquement de sentir, peut bien multiplier ses sensations faibles ou fortes : finalement, elle s'identifie avec elles, si bien que le *moi* ou la personne n'est autre chose « que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle [3] ». — C'est le *phénoménisme* : la sensation ne peut atteindre ni la substance, ni la cause, ni l'être.

5° Comment, après cela, Condillac reste-t-il *spiritualiste* ? En distinguant l'état présent de l'âme de celui qu'elle aura dans l'autre vie : actuellement, elle est « la chose sentante » : dans l'autre monde, elle aura d'autres facultés que celle de

1. *Logique*, ch. V ; — cf. **L. Robert**, *Les théories logiques de Condillac*, 1869. — 2. *Essai sur l'origine des connaissances*, sect. 1re ; — *Logique*, ch. 3. — 3. *Traité des sensations*, 1re p., ch. VI.

sentir. Au reste, l'âme pense, et Locke a tort de croire que Dieu pourrait donner à quelque amas de matière la propriété de penser : la matière ne pense point et donc l'âme n'est pas matière. — Voilà un sensualisme qui penche plus vers l'idéalisme que vers le matérialisme.

6° C'est donc par une sorte de *fidéisme moral* que Condillac professe le spiritualisme. En réalité, la sensation n'atteint pas l'âme en elle-même, pas plus qu'aucune autre chose en soi ou substance : mais on la suppose, parce qu'elle est impliquée dans la sensation. Ainsi Kant supposera qu'elle est immortelle et que Dieu existe, parce que l'un et l'autre est impliqué dans le devoir. — C'est une *croyance*, ce n'est pas une aperception de la science.

424. Le condillacisme — est superficiel, faux et dangereux. Condillac est **superficiel** : toutes ses simplifications proviennent de l'ignorance des difficultés ; il ne soupçonne même pas la différence traditionnelle qui existe entre l'idée et l'image, la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle. Il sera jugé le jour où des hommes réfléchis examineront le condillacisme dans son principe et ses conséquences.

Il est entièrement **faux**. — *Faux* dans sa méthode, qui n'est qu'une analyse sans synthèse et un empirisme en apparence, car la statue de marbre n'est pas un fait, mais une pure hypothèse, tant il est vrai « que l'empirisme n'est pas de tous les systèmes celui qui se soucie le plus de l'expérience [1] ». — *Faux* dans sa théorie de la sensation : la sensation n'est pas une modification de l'âme seule ; mais du composé ; la sensation n'est pas l'idée : elle ne saurait être la volonté rationnelle. — *Faux* dans sa théorie du langage : il n'a pas compris que le langage était un effet avant d'être une cause et il exagère son influence. — *Faux* surtout dans sa métaphysique, puisque le condillacisme la supprime ou n'en admet quelques principes que sur un postulat de la croyance.

Aussi ne peut-il qu'être **dangereux** et nous avons énuméré quelques-unes de ses désastreuses conséquences [2] (n. 423).

Comment donc expliquer que jusqu'à Maine de Biran et pendant l'espace de cinquante ans, le condillacisme ait été **l'évangile philosophique de la France** ? C'est sans doute qu'il était à la portée des intelligences, qu'il se présente avec une

1. **Cousin**, *Hist. gén. de la phil.*, 10e leç. — 2. Cf. **Léon Dewaule**, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, 1891.

rigueur apparente et que le **style** de Condillac est merveilleux de clarté. C'est encore que la philosophie sensualiste avait fait alliance avec les idées de réforme, du mouvement et de progrès, et donc avec la **mentalité du XVIII^e siècle**.... Aussi va-t-il compter de nombreux représentants jusqu'à DESTUTT DE TRACY, qui semble l'avoir conduit dans la tombe (n. 481).

III. — LES ENCYCLOPÉDISTES.

425. L'encyclopédie (1751-1772)[1] — est l'œuvre d'une nuée d'écrivains irreligieux qui mènent, dans le *Dictionnaire raisonné des sciences et des arts*, une guerre acharnée contre le christianisme.

Sans parler des fondateurs, DIDEROT (1713-1784) et D'ALEMBERT (1717-1783), il faut citer LA METTRIE (1709-1751) dont les écrits préparèrent l'Encyclopédie, MAUPERTUIS (1698-1759) dont les principaux ouvrages sont l'*Essai de Cosmologie* et l'*Essai de Philosophie morale*, HELVÉTIUS (1715-1771) auteur de l'*Esprit*, le marquis D'ARGENS (1704-1771), retiré en Hollande, où il publia les *Lettres juives*, TOUSSAINT (1715-1772) connu surtout par son livre des *Mœurs*, le baron D'HOLBACH (1723-1789), le marquis DE CONDORCET (n. 442) à qui est due l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, SAINT-LAMBERT (1716-1803), avec son *Catéchisme universel*, le protestant GRIMM (1723-1807), qui passe sa vie à Paris en commerce d'amitié avec les Encyclopédistes, NAIGEON (1738-1810), éditeur plutôt qu'écrivain, VOLNEY (1757-1820) avec les *Ruines*, le plus célèbre de ses ouvrages, et enfin ROBINET (1735-1820).

Le sensualisme et même le matérialisme constituent, avec l'athéisme, le fond doctrinal de tous ces écrits qui ne respirent que moquerie vis-à-vis du christianisme, haine à l'Eglise et guerre à Jésus-Christ.

Au point de vue philosophique, le **Discours préliminaire**, dû à la plume de d'Alembert, en est la partie la plus remarquable. On y rencontre tracées à grands traits la genèse, l'histoire et la classification des différentes sciences et des branches diverses du savoir humain. Mais on y trouve aussi, avec les traces de l'empirisme baconien, les **tendances antichrétiennes** qui devaient se manifester dans la pluplart des articles de cet « énorme factum ». En voici les plus célèbres auteurs.

426. Diderot, Helvétius et Robinet. — Le *premier* n'a pas de livre qui le rende célèbre en philosophie ; le *second* n'en a qu'un, *de l'Esprit* ; et au troisième, on doit celui de *La nature*.

DIDEROT, assez connu comme écrivain, avait commencé l'En-

1. **L. Ducros**, *Les encyclopédistes*, 1900 ; — **René Hubert**, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, 1923 ;— **G. Bontoux**, *L. Veuillot et les Mauvais Maîtres*, 1919.

cyclopédie avec d'Alembert : il s'y consacre tout entier et, à partir de 1759, la termine abandonné à lui-même, ne laissant à la postérité que des essais, des digressions, des pensées diverses. Ces fantaisies d'écrivain suffisent pour juger de la pensée générale qui anime leur auteur. Il se fait gloire d'être matérialiste et athée, mais, s'il nie l'âme en tant que distincte du corps, il rejette par contre le mécanicisme et donne avec enthousiasme la vie à la nature. Car il ne connaît qu'un Dieu en métaphysique, qu'une loi en morale, qu'une règle en esthétique : la nature ou l'activité de la matière ; c'est presque le **panthéisme naturaliste** [1].

Helvétius est tout entier dans le livre *de l'Esprit* qui obtint à son apparition un succès éclatant, quoique vivement critiqué dans la suite par Voltaire, Rousseau et Diderot. Il se divise en quatre discours, qui exposent en détail les principes trop connus de la *Morale de l'Intérêt personnel et du plaisir.* Helvétius pose en principe avec son siècle que l'homme est un être purement sensible dont toute l'existence se compose de sensations et conséquemment que l'homme, comme la bête et l'individu aussi bien que la société, ne recherchent que leur intérêt personnel et cela fatalement : « Car enfin, dit-il, on obéit toujours à son intérêt, il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que le mal pour le mal [2] ». Ajoutons qu'il identifie l'utile et l'agréable et qu'ainsi sa morale est tout à fait hédoniste, en sorte que la liberté confondue avec la passion animale ou le **sensualisme le plus grossier** en psychologie, le plaisir et l'intérêt mis à la place du devoir ou l'**égoïsme** et le **fatalisme** en morale, telle est toute la philosophie d'Helvétius.

Le livre de *La nature*, publié sans nom d'auteur, fut attribué à Helvétius et Diderot. Il était de Robinet, qui y enseigne une forme adoucie de matérialisme, dont il reniera les principes sur la fin de sa vie en déclarant « qu'il voulait vivre et mourir dans le sein de l'Eglise catholique ». Il admettait une âme et Dieu, mais une âme unie dès la création à un germe d'organisation et un Dieu dont nous savons l'existence, mais dont nous ne pouvons pas connaître la nature et les attributs.

427. La Mettrie, le baron d'Holbach et Cabanis [3], — au contraire, professent le matérialisme le plus abject : le premier dans l'*Histoire naturelle* de l'âme et surtout l'*Homme-Machine* et l'*Homme-Plante*, le second dans le fameux *Système de la Nature*, le troisième dans douze Mémoires qui ont pris le titre de *Rapports du physique et du moral.* — La Mettrie était de St-Malo [4] ; le second, né dans le Palatinat, vécut à Paris où il fut l'amphytrion somptueux des philosophes et d'où il faisait secrètement imprimer à Amsterdam avec le *Christianisme dévoilé* vingt-cinq pamphlets contre le théisme et le christianisme. Quant au médecin Cabanis

1. **A. Collignon**, *Diderot, sa vie, ses œuvres, sa correspondance*, 1895 ; — **Pierre Hermand**, *Les idées morales de Diderot*, 1923. — 2. *De l'Esprit*, II. — 3. Cf. **J. Soury**, *ouv. cité.* — 4. **Nérée Quépat**, *Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres*, 1873.

(1757-1808), c'est l'ami du baron d'Holbach, des Encyclopédistes et des révolutionnaires.

Tous les trois professent qu'il n'y a dans le monde que des substances matérielles, que la matière se meut par sa propre énergie et suffit à expliquer tous les phénomènes, l'orang-outang et l'homme, l'âme et la pensée, la mémoire et toutes les facultés, qu'enfin l'homme est une machine et donc la liberté une illusion, les remords un préjugé d'éducation, le vice identique à la vertu. — Seulement La Mettrie ne nie pas carrément l'existence de Dieu, il affecte à son égard la plus complète indifférence, tandis que le baron d'Holbach professe sans ambages le pur athéisme : pour lui, la matière est éternelle et nécessaire et la nature est l'unique réalité. Selon Cabanis, « le cerveau est l'organe destiné à produire la pensée, comme l'estomac et les intestins à faire la digestion [1] ».

Bref, nos modernes matérialistes revendiquent une **originalité** bien démodée : il y a longtemps que l'auteur du *Système de la Nature* a enseigné que le **matérialisme** est le seul dogme et que la morale et la politique peuvent en retirer des avantages que le spiritualisme ne leur fournira jamais.

§ II. — ÉCOLE IDÉALISTE.

Pendant que le sensualisme de Locke domine dans la patrie de Descartes, il provoque une réaction en Angleterre avec Berkeley et le mouvement leibnizien s'affirme en Allemagne chez Wolf et Boscovich.

428. Georges Berkeley [2] — naquit en Irlande en 1685, fut évêque anglican de Cloyne en 1734 et mourut à Oxford en 1753. — C'est pour combattre les conséquences de l'impiété sensualiste qu'il composa sa *Théorie de la vision*, ses *Principes de la connaissance humaine*, trois *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* et l'*Alciphron* ou *Les Petits Philosophes*.

Berkeley « a pris en main la cause de l'âme et de Dieu, de la vertu et de la science », compromises par le sensualisme de Locke. Celui-ci avait prétendu que les couleurs, le son, la saveur, toutes les qualités secondaires des corps sont de simples affections subjectives. Berkeley remarque qu'il n'y a pas de différence à ce point de vue entre les qualités primaires

1. *Rapports du physique et du moral*, t. I. — 2. **Penjon**, *Etude sur la vie et sur les œuvres de Berkeley*, 1879 ; — **G. Lyon**, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e s.*, 1888 ; — **Raymond Gourg**, *Le Journal philosophique de Berkeley*, Etude et traduction, 1907 ; — **Olgiati**, *L'idealismo di G. Berkeley ed il suo significato storico*, 1926.

et les qualités secondaires et que toutes les choses sensibles n'existent qu'autant que nous les percevons. Pour elles donc « esse est *percipi* » ; il n'y a de véritable réalité que nos idées, soit qu'elles soient produites par notre propre activité comme les rêves ou par un autre esprit, qui ne peut être que Dieu : en dehors de nos idées sensitivo-rationnelles, de notre esprit et Dieu, il n'y a rien réellement et en vérité. « Il est évident pour tout homme qui examine attentivement les objets de la connaissance humaine que ces objets sont des idées, quelle que soit leur source.... Parler de l'existence absolue de choses non pensantes, c'est prononcer des mots vides de sens [1] ».

Tel est le principe idéaliste de Berkeley et en voici, à son avis, les heureuses *conséquences* : — 1° s'il n'y a pas de matière, il n'y a pas lieu de se demander si la matière peut penser, si elle est divisible à l'infini, si elle agit sur l'esprit. — 2° Si les choses sont ce que nous croyons qu'elles sont, il n'y a donc plus de distinction entre l'apparence et la réalité et, toutes nos idées étant vraies, il n'y a plus de scepticisme. — 3° Si nos sensations ou nos idées viennent de Dieu, Il existe donc et l'athéisme est un mensonge. — 4° Donc il y a des substances, savoir, Dieu et notre âme.... — 5° Donc le temps est la succession de nos idées.... Voilà des *notions*, et les notions s'ajoutent ainsi aux idées sensitivo-rationnelles : « Esse est percipi vel *percipere* ».

Belles et **heureuses conséquences** ! Mais, à moins d'être bâties sur un autre fondement, elles **croulent avec leur principe. Nous ne connaissons pas que nos idées**, nous connaissons les choses, la matière et les substances, même avant de connaître nos idées ; et tout cela est en dehors de nous. C'est sous l'**influence de Descartes, de Locke et de Malebranche** que Berkeley a été amené à le nier : si nous ne sortons jamais de nous-mêmes, si c'est seulement notre propre pensée que nous percevons (Locke) et si c'est en Dieu que nous percevons les idées des corps (Malebranche), comme la matière est irréductible à la pensée (Descartes), il ne reste plus que **l'idéalisme absolu**, et « le monde extérieur est un discours très lié et très suivi que Dieu nous tient [2] ».

1. *Principes de la connaissance humaine*, I et III, 90. 24. — 2. Cf. **J. Gérard**, *L'idéalisme de Berkeley*, 1876 ; — **André Joussain**, *Exposé critique de la phil. de Berkeley*, 1920 ; — cf. **Mersch** dans la *Revue néo-scol.*, an. 1921, p. 237-266.

429. Christian Wolf, — né à Breslau, en 1679, doit sa formation idéaliste à la Logique ou *Medicina mentis* de Tschirnhaus (1651-1708), à la philosophie de Descartes, surtout aux œuvres de Leibniz, enfin aux sciences mathématiques, qu'il étudia, dit-il, « methodi gratia », afin de donner aussi à la philosophie une méthode irréfragable. Professeur de mathématique, puis de philosophie à l'Université de Halle, il composa deux séries d'ouvrages, les uns en allemand de 1712 à 1723, les autres en latin de 1723 à 1750 : en tout, 23 vol. in-4°.

Les premiers, écrits dans la langue nationale, sont des *Pensées philosophiques* et traitent brièvement de toutes les questions de la philosophie. Les autres, en latin, forment un *Corps de doctrine philosophique* encore plus complet, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par le titre même de ces ouvrages, qui parurent en cet ordre : *Philosophia rationalis sive Logica*, 1728, — *Philosophia prima sive Ontologia*, 1730, — *Cosmologia generalis*, 1731, — *Psychologia empirica*, 1732, — *Psychologia rationalis*, 1734, — *Theologia naturalis*, 1736. Après cet exposé de la philosophie théorique viennent, de 1736 à 1750, les sciences morales et politiques : d'abord la *Philosophia practica universalis*, 1738, — ensuite huit volumes sur le *Jus naturæ* et le *Jus gentium*, 1740-1750, enfin quatre autres sur la *Philosophia moralis sive Ethica*, 1750. Wolf n'eut pas le temps de terminer son traité de *Philosophie politique*. Il mourut en 1754.

C'est, on le voit, une véritable encyclopédie des sciences philosophiques et partout Wolf s'y montre le disciple et le vulgarisateur de Leibniz. Il n'a presque rien ajouté à la pensée du maître ; dans l'ontologie, il expose la monadologie et le principe de continuité ; en cosmologie, l'optimisme universel ; et en psychologie, l'harmonie préétablie, qu'il essaie pourtant de concilier avec la liberté. Nous ne disons rien de sa morale ; basée sur le principe : « Perfice teipsum : perfectionne-toi », elle reste bien supérieure à celle qui régnait au XVIII^e siècle en France et en Angleterre.

Le **défaut** de Wolf est l'**idéalisme** auquel le rattache le fond des doctrines leibniziennes, spécialement le monadisme et surtout sa méthode ou cette prétention de tout démontrer en philosophie comme la géométrie démontre ses théorèmes. **Son mérite** est d'avoir posé toutes les questions, de les avoir mises chacune à leur place, de les avoir le premier exposées en langue allemande, d'une manière un peu prolixe, mais avec clarté et précision. Pour cela et malgré son **rationalisme antichrétien** qui le fit écarter de l'Université, Wolf relégua dans l'ombre le nom même de Leibniz : sa philoso-

phie devint la **philosophie nationale** et resta prédominante. Elle le sera en Allemagne jusqu'à Kant et, dès 1738, elle était suivie par une centaine d'écrivains. Parmi eux il faut citer Baumgarten (1714-1762), le premier qui ait écrit un traité spécial sur l'esthétique, et Reimarus (1694-1768), célèbre par les fameux fragments de Wolfenbüttel et sa guerre aux Livres saints.

430. Boscovich (1711-1787) — était professeur de mathématiques et de philosophie au Collège romain. Ses ouvrages philosophiques sont, de 1745 à 1758 : *Dissertationes duæ de viribus vivis, — de Lumine, — De continuitatis lege, — Philosophiæ naturalis theoria redacta ad unicam legem virium.*

Il y enseigne que les derniers éléments de la matière sont des points invisibles et inétendus, placés à distance les uns des autres et, contrairement aux monades leibniziennes, doués d'une double force d'attraction et de répulsion. L'intervalle qui les sépare peut augmenter ou diminuer à l'infini : ce qui suffit à expliquer tous les phénomènes de la nature et toutes les qualités primaires ou secondaires des corps.

C'est, on le voit, le **monadisme**, soumis à certaines retouches destinées à le rendre acceptable, mais qui l'identifient davantage avec l'**idéalisme**. L'idéalisme jettera d'ailleurs dans le **scepticisme** l'Angleterre avec Hume, et l'Allemagne avec Kant : l'un conduit à l'autre.

§ III. — ÉCOLE SCEPTIQUE.

431. Hume [1], — né à Edimbourg, en 1711, vint en France vers 1734 et y composa son *Traité de la nature humaine* et ses *Essais moraux, politiques et littéraires.* Ces ouvrages n'obtinrent d'abord aucun succès : mais la hardiesse de ses idées, les attaques qu'elles lui valurent, ses relations avec les Encyclopédistes et ses derniers ouvrages : *Histoire naturelle de la religion* et *Dialogues sur la religion naturelle,* portèrent son nom à la célébrité. Il mourut en 1776.

432. Par sa doctrine, Hume — est le logicien du système de Locke et de celui de Berkeley. Pour principe de connaissance, Locke admettait des sensations et des idées, qui en sont les images affaiblies : nous ne connaissons pas les objets en eux-mêmes, mais dans leurs *idées-images* que seules nous saisissons d'une manière immédiate. Berkeley en avait conclu à la négation du monde matériel : Hume en déduit la négation absolue de ce que ces idées ont d'objectif, de toute

1. **Compayré**, *La philosophie religieuse de David Hume*, 1873 ; — **G. Lechartier**, *David Hume, moraliste et sociologue*, 1901 ; — **Albert Schatz**, *L'œuvre économique de David Hume*, 1902 ; — **Teisseire**, *Les essais économ. de David Hume*, 1902.

substance soit corporelle, soit spirituelle et de toute cause. L'idée de cause, en effet, n'est qu'une illusion de l'esprit : il y a des événements successifs ; l'un n'est pas la cause de l'autre, mais en vertu de l'habitude nous donnons au premier le nom de cause et au second le nom d'effet. « L'impulsion d'une bille de billard est accompagnée par le mouvement de la seconde bille. Voilà tout ce qui apparaît aux sens externes. Seulement, après une certaine répétition d'exemples similaires, l'esprit est entraîné par l'habitude à croire que cela se reproduira [1] ». En résumé, l'expérience nous montre la succession invariable de deux phénomènes : elle ne nous montre pas la relation causale de l'un à l'autre.

Donc, — 1° nous ne savons pas si l'âme existe, si elle est immortelle, parce que nous ne savons pas si elle est la véritable cause des actes que nous lui attribuons et principalement de la pensée. L'âme ou ce que nous appelons notre moi, « our self », n'est qu'une série de phénomènes. « L'esprit est une espèce de théâtre où chaque perception fait son apparition, passe et repasse, dans un perpétuel changement.... C'est la succession de nos perceptions, qui constitue notre esprit, et nous n'avons aucune idée du théâtre où ces scènes sont représentées ». « Sous ce rapport, dit Hume, je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une république, à un gouvernement dont les membres sont amovibles et se renouvellent sans cesse [2] ! »

Donc — 2° pour les mêmes raisons et ne sachant si elle est cause de nos actes, nous ignorons si la volonté est vraiment libre. Nous avons bien conscience de cette activité causale, mais à tort et sans pouvoir expliquer « pourquoi elle s'exerce sur la langue et non sur le cœur ».

Donc — 3° pas de métaphysique, ni de véritable science, puisque nous n'avons aucune connaissance des causes et des essences : « nous ne connaissons pas d'existence, mais seulement des perceptions ».

Donc — 4° pas de recherche des causes finales : elles sont en dehors de l'expérience et donc de la philosophie. « Quelle est la fin de l'homme ? est-il né pour le bonheur ou pour la vertu ? pour cette vie ou pour une vie future ? pour lui-même ou pour son auteur ? Questions tout à fait insolubles [3] ».

1. *Essais*, II, 77, 98 ; — *Traité de la nature humaine*, 299. — 2. *Traité de la nature humaine*, VI, 6. — 3. *Ibid.*

Donc enfin — 5° l'existence de Dieu est logiquement incertaine et indémontrable. Cependant et par une heureuse inconséquence, notre philosophe, entraîné « par un instinct et préjugé naturel », en suppose la réalité et, avec Kant, reconstruit pratiquement ce qu'il a nié en métaphysique : mais, à son exemple aussi, il repousse l'existence des miracles, rejette l'ordre surnaturel et toutes les religions positives.

433. Conclusion : de Locke à Hume, à Kant et à Comte. — Ainsi Hume est-il le **continuateur** logique de Locke et le **précurseur** de Kant. Il se dit **sceptique** et on le regarde généralement comme tel. Il est plutôt et déjà **criticiste**.... L'on entend par là celui qui « limite la connaissance » et rejette comme chimérique toute spéculation sur les principes et les qualités fondamentales des choses. « C'est Hume, a dit Kant, qui m'a éveillé de mon sommeil dogmatique » (n. 446, C.). C'est lui, par conséquent, qui reste le véritable **initiateur du criticisme contemporain.** — Il l'est aussi du positivisme, parce que, rejetant toutes les entités métaphysiques, il a concentré toute la science dans l'étude des phénomènes et de leurs antécédents invariables, qui sont d'autres phénomènes connus par la seule expérience sensible : à ce titre encore, Hume est le véritable **patriarche du positivisme**, et mérite la place de choix que Comte lui a réservée dans son fameux « calendrier ».

C'est ici la **date d'origine** du criticisme kantien et du positivisme de Comte.... ; c'est dans l'un ou dans l'autre, après quelques vains essais, qu'il faudra se réfugier.

§ IV. — ÉCOLE ÉCOSSAISE.

Le scepticisme de Hume est le développement du sensualisme de Locke : la philosophie écossaise, ou philosophie du sens commun, est une réaction contre l'un et l'autre.

434. Ses origines et ses représentants. — A certains égards et en ce qui touche à l'assentiment donné aux vérités de sens commun par un instinct naturel, on pourrait penser qu'elle dérive de Hume : son origine est plus ancienne. — HERBERT (1584-1648), le premier, en a posé le principe dans un ouvrage qui a pour titre *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*[1]. — Mais sa doctrine resta sans écho jusqu'à HUTCHESON (1694-1747), professeur de morale au collège de Glasgow, lequel, en plusieurs ouvrages et spécialement dans son *Système*

1. **Charles de Rémusat**, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, 1874.

de philosophie morale, attribue à une faculté spéciale, au sens moral, l'appréciation des choses pratiques et le gouvernement de la vie. — Adam Smith (1723-1790), professeur à la même université, enseigne la même doctrine dans sa *Théorie des sentiments moraux.* — Thomas Reid (1710-1796) [1], né à Strachan en Ecosse, reste le chef de l'Ecole. Professeur de philosophie à Aberdeen et à l'Université de Glasgow, il composa plusieurs ouvrages et principalement des *Recherches sur l'entendement humain,* des *Essais sur les facultés intellectuelles* et des *Essais sur les facultés morales.*

435. Philosophie du sens commun. — Pour ruiner le scepticisme de Hume, Reid entreprit la critique des idées représentatives et du sensualisme de Locke, qui en était la raison d'être. L'idée ne saurait constituer un être distinct entre les choses et nous : matérielle, elle ne sert pas plus que le corps ; immatérielle, pas plus que l'esprit ; dire qu'elle est immatérielle et matérielle, c'est résoudre la question par la question. Qu'est-ce donc que la sensation ? Ce n'est pas un phénomène simple, mais complexe, et, par ex., dans la sensation d'odeur, il y a trois actes : je sens l'odeur, je juge que cette odeur existe en moi, et je juge qu'elle est produite par quelque cause extérieure. L'expérience donne la sensation ; mais il n'en est pas de même des deux jugements qui la suivent.

1° Ces deux jugements sont des applications de jugements plus généraux comme ceux-ci : « toute modification suppose un sujet, tout effet suppose une cause », et ces jugements généraux, ces croyances aux vérités premières, voilà les bases fondamentales de la raison. On a tort, et il est impossible de les nier. Le sens commun est donc ce premier degré de jugement qui est commun à tous les hommes et qui consiste à juger des vérités évidentes par elles-mêmes, et à nous mettre directement en relation avec les choses extérieures.

2° Parmi ces vérités premières se trouve la croyance instinctive à l'existence du monde extérieur, à la légitimité de l'évidence et de toutes nos facultés cognitives, à l'existence des causes et des substances : c'est instinctivement et par un *acte de foi* que nous admettons ces vérités de sens commun.

3° Seulement il ne faut pas vouloir les expliquer : on y croit, mais elles sont insaisissables en elles-mêmes. — Partant la philosophie est une science de faits, comme les sciences phy-

1. **A. Garnier**, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, 1840 ; — **Mahire**, *Philosophie de Th. Reid*, 1844 ; — **V. Cousin**, *Philosophie morale* : école écossaise, 1840.

siques et naturelles, mais de faits internes, et précisément le caractère distinctif de l'école écossaise est l'énumération des fonctions de l'esprit humain, l'étude des faits internes, toute recherche métaphysique exclue de la philosophie. C'est ce qu'on pourrait appeler d'un seul mot le psychologisme, et elle le développe soit par l'étude consciencieuse et directe des fonctions de notre esprit, soit par l'étude des langues qui sont l'expression naturelle de nos idées, soit enfin par les données de l'histoire de la philosophie.

436. Critique de l'école écossaise. — Mais cette position, si elle a été une réaction heureuse, n'a pas été sans erreur.

La **réaction louable** assurément, c'est l'appel au sens commun, à cette connaissance primordiale de l'intelligence commune à tous les hommes, à cette possession des premiers principes, garde-fou de la raison : par l'affirmation de la légitimité de l'évidence et de nos facultés, de l'existence du monde, des substances et des causes, elle a ramené la philosophie dans la voie droite. — Outre ce service négatif, elle lui en a rendu positivement un autre, en contribuant pour une large part à l'évolution de la **psychologie expérimentale,** bien que ses analyses ne soient pas toutes exemptes d'erreurs.

Mais le sens commun ne peut être le critérium universel ; la division que donne Reid des facultés cognitives, aussi bien que des facultés appétitives, ne distingue pas entre les facultés spirituelles et les sens et sur ce point prête le flanc aux attaques du **sensualisme.** — Surtout, et c'est là le **vice principal,** en réduisant la philosophie à une psychologie expérimentale, en écartant la métaphysique et la recherche des causes, en supprimant la psychologie rationnelle, en fermant même la porte au problème critique et à la critériologie, elle a pris une attitude peu philosophique, inférieure même à celle de beaucoup d'autres écoles, et qui pour autant reste intenable.

437. L'Ecole écossaise au XIX^e^ s. : Dugald Stewart et Hamilton. — Aux fondateurs de l'Ecole écossaise, on pourrait ajouter deux noms de moindre importance, qui la relient au siècle suivant : Adam Ferguson (1723-1816) et James Beattie (1735-1803). Mais les véritables continuateurs de l'école, au XIX^e^ siècle, seront Dugald Stewart (1753-1828) et Hamilton (1788-1856), qui en marquent aussi la fin.

Dugald Stewart, professeur à l'Université d'Edimbourg,

est, après Reid, le philosophe le plus remarquable de l'école écossaise. Ses trois principaux ouvrages sont : sa *Philosophie de l'esprit humain*, sa *Philosophie des facultés intellectuelles et morales*, ses *Esquisses de philosophie morale*. Ils accentuent le mouvement de réaction, qui fera tomber en France comme en Angleterre la philosophie sensualiste. — William Hamilton, professeur à cette même Université d'Edimbourg, compose aussi trois ouvrages similaires : une *Philosophie de l'esprit*, des *Leçons de métaphysique* et un *Essai de philosophie morale*.

Mais, sous sa plume, la doctrine de l'école écossaise subit de notables transformations. D'une part, il met en relief l'importance de la Logique déductive et aristotélicienne, si dédaignée par son école, établit que c'est une véritable science, et lui donne pour objet les notions secondes comme les scolastiques. D'autre part, et dans la seconde époque de sa vie philosophique, il verse dans le criticisme kantien et le positivisme de Spencer : de là son éloge de Hume, qu'il appelle le père de la philosophie moderne ; sa théorie associationiste, qu'il ramène à la double loi de la simultanéité, de la ressemblance ou affinité des pensées ; enfin sa doctrine sur la relativité de la connaissance et l'incognoscibilité de Dieu. « Le domaine de la foi, dit-il, peut être plus étendu que le domaine de notre connaissance ».

Hamilton sert donc de **transition** entre l'école écossaise et l'école psychologico-positiviste de Bain et de Spencer (n. 500).

§ V. — ÉCOLE MYSTICO-SENTIMENTALE.

438. Ses représentants. — L'école mystique du XVII^e^ siècle (n. 413) se continue dans l'école mystico-sentimentale du XVIII^e^, qui a trois principaux adeptes : Swedenborg en Suède [1], Saint-Martin en France [2] et Jacobi en Allemagne. — Swedenborg (1688-1772) est le premier en date et le plus fécond ; ses ouvrages sont en très grand nombre : citons les *Opera philosophica*, 3 vol. in-fol., sa *Doctrina novæ Hierosolymæ*, etc. Il y expose un mysticisme métaphysique, moral et religieux, qui est un amalgame d'idées philosophiques, de doctrines chrétiennes et de rêveries superstitieuses. Le panthéisme naturaliste en fait le fond. Le sentiment religieux lui amène des adeptes ; il y a une société swedenborgienne à Londres, qui est devenue une Eglise, la nouvelle Jérusalem. — Saint-Martin (1743-1803), dit le *Philosophe inconnu*, passe sa vie dans les spéculations théosophiques de

1. **Gilbert Ballet**, *Histoire d'un visionnaire au* XVIII^e^ *s., Swedenborg*, 1899. — 2. **A. J. Matter**, *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits*, 1862.

Jacob Bœhme, qu'il appelle le *Prince des philosophes divins.* Dans ses ouvrages : l'*Aurore naissante*, *Des erreurs et de la vérité*, *Ministère de l'Homme-Esprit*, il professe avec un peu plus de modération les mêmes erreurs naturalistes et panthéistiques que Swedenborg. — Jacobi (1743-1819) est plus célèbre, moins exalté et plus philosophe. Les ouvrages qui font connaître sa pensée sont : *David Hume et la foi*, *Lettre à Fichte*, *de l'Entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable*, *des Choses divines.*

En voici le fond : La raison est impuissante à atteindre les essences suprasensibles et Dieu. Cependant la croyance à la réalité du monde, de l'âme et de Dieu est universelle et irrésistible. Il y a donc dans l'homme une autre faculté de connaissance : c'est le sentiment, le cœur ou mieux la raison comme foi intime et spontanée, et, grâce à cette perception directe, la divinité est présente à l'homme par le cœur comme le monde sensible est présent à l'homme par les sens. — Ceci nous permet de ranger Jacobi dans l'**école sentimentaliste** : sa philosophie renferme un fond d'ontologisme traditionaliste et fidéiste et Jacobi a eu raison de dire de lui-même « qu'il était **païen par la raison** et **chrétien par le cœur** » (n. 541).

§ VI. — ÉCOLE SOCIALE.

Montesquieu ouvre la voie ; Rousseau est le chef incontesté de l'école ; autour de lui gravitent quelques encyclopédistes.

439. Montesquieu (1689-1753) [1] — qui précède le chef de l'Ecole, donne dans l'*Esprit des Lois* des notions exactes de la loi naturelle, de la loi positive, de la liberté, de la religion. — La loi *naturelle* domine et règle tout : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux [2] ». — Les lois *positives*, c'est-à-dire « les lois politiques et civiles de chaque nation, ne doivent être que les cas particuliers où s'applique la raison humaine [3] ». — Quant à la *liberté*, elle ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir [4] ». — Enfin voici l'influence de la *religion* : « Chose admirable ! la religion chrétienne qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité

1. Cf. **J. Dedieu**, *Montesquieu*, dans la *Collect. des Grands Philos.*, 1913 ; — **A. Charaux**, *Critique idéale et catholique, L'Esprit des lois de Montesquieu*, 1885. — 2. *Esprit des Lois*, I, 1. — 3. *Esprits des Lois*, I, 3. — 4. *Esprit des Lois*, XI, 3.

de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci [1] ». — Mais, à côté de ces **justes aperçus**, que Rousseau ne suivra pas, il y a dans l'*Esprit des Lois* un fond de **rationalisme déiste**, qui sera à la base de la doctrine sociale.

440. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), [2] — né à Genève et mort peu de jours après Voltaire, écrivit moins de livres que lui, mais presque tous ont pour objet la philosophie sociale. Ce sont surtout le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, le *Contrat social*, son *Emile* et la *Profession de foi du Vicaire savoyard.*

Voici le *résumé* de ses vues sur la société : — 1° Les hommes naissent bons et, dans l'état primitif, ne connaissant d'autres lois que celles de la nature, libres et égaux au milieu des forêts, ils étaient heureux [3]. — 2° L'idée leur vint un jour de se réunir en société : de là les lois humaines et le despotisme, les lettres et les arts, l'industrie et la propriété ; tout autant de maux, car c'était la perte de la liberté et de l'égalité [4]. — 3° Le remède est le retour à l'état de nature au moyen d'une forme d'association, qui rende à tous et à chacun la liberté et l'égalité : cette forme de société, ce sera la république.

En république, la volonté générale du peuple est la source unique du pouvoir : sa souveraineté ne peut être jamais aliénée et donc « les députés du peuple ne sont ni ne peuvent être ses représentants : ils ne sont que ses commissaires [5] », de simples mandataires, révocables à volonté. — Par eux, les lois sont proposées et votées dans des assemblées auxquelles prend part tout le peuple. — En leur obéissant, le peuple n'obéit qu'à lui-même et à ses caprices : aussi bien, « la volonté ne pouvant se donner des chaînes pour l'avenir, le peuple ne saurait promettre obéissance à personne [6] ».

441. Critique de J.-J. Rousseau. — Telle est la doctrine qui a exercé une influence efficace sur l'explosion de la révolution française. Tels sont les **principes** contraires à l'histoire, à l'expérience et à la raison, que les législateurs français érigèrent en dogmes dans la fameuse **déclaration des droits de l'homme** : grâce à la magie du style de leur propagandiste, ils ont fait le

1. *Esprit des Lois*, XXIV, c. 3. — 2. **Saint-Marc-Girardin**, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, 1875 ; — **J. Lemaitre**, *Jean-Jacques Rousseau*, 1907 ; — **Nourrisson**, *J.-J. Rousseau et le rousseauisme*, 1903 ; — **P. M. Masson**, *La Religion de J.-J. Rousseau*, 1916 ; — **Hœffding**, *J.-J. Rousseau et sa philosophie*, trad. par **Jac. de Coussange**, 1912 ; — **H. Rodet**, *Le contrat social et les idées politiques de J.-J. Rousseau*, 1909. — 3. *Contrat social*, II, 11. — 4. *Discours sur... l'inégalité.* — 5. *Contrat social*, II, 15. — 6. *Contrat social*, II, 1.

tour du monde, mais Rousseau les tenait lui-même du **protestantisme** : d'abord d'Althusen et de Grotius (n. 416) ; puis de Jurieu, qui, un siècle avant Rousseau, proclamait la souveraineté du peuple et dont Bossuet, « parmi les absurdités infinies de ses vains discours sur les droits du peuple, a relevé quatre ou cinq des plus grossières [1] » (n. 417) ; enfin de Locke : le *Contrat social* n'est qu'une amplification outrée de l'opuscule de Locke sur le *Gouvernement civil* ; la *Profession de foi du Vicaire savoyard* répond au *Christianisme raisonnable* et l'*Emile* fait de continuels emprunts à l'*Education* (n. 385). — Il est vrai qu'à la base de ce système politico-social, Rousseau place le **spiritualisme**, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme, Dieu et sa providence, une vie future pour récompenser les bons et punir les méchants. — Mais le **déisme naturaliste** est imprégné de **scepticisme** et de **contradiction**. Ainsi, d'une part, il ne sait s'il faut affirmer ou nier l'immortalité de l'âme, il doute de l'éternité des peines.. ; d'autre part, il exalte la religion chrétienne et la couvre de mépris, il condamne et excuse l'adultère, il écrit pour et contre le duel, ici il réprouve le suicide et ailleurs il en fait l'apologie [2].

442. Des encyclopédistes, Turgot, Condorcet — ont soutenu et répandu quelques-unes des idées de Rousseau.

Turgot (1727-1781), d'abord prieur de Sorbonne, puis ministre et écrivain, montre la même modération que Montesquieu, mais aussi les mêmes tendances. Citons de lui son discours sur les *Avantages que la religion chrétienne a promis au genre humain* ; un autre discours sur les *Progrès de l'Esprit humain* et son Mémoire sur la *Tolérance*. — Le premier de ces écrits développe une idée qui se trouvait déjà dans *l'Esprit des Lois* [3] et servira d'épigraphe au *Génie du christianisme*. Mais le second soutient la perfectibilité continue et indéfinie de la race humaine et le troisième est imprégné de ce libéralisme doctrinal qui aboutira à la liberté absolue de la pensée, de la conscience et de la presse.

Condorcet (1743-1794), un proscrit de la Convention, reprit l'idée de Turgot dans son *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'Esprit humain*. — Le tableau fait en dix époques l'exposé de ces progrès : mais, comme si le christianisme n'avait pas inauguré la fraternité des hommes, il est rempli de diatribes contre la superstition et la tyrannie, les deux causes qui, d'après lui, font obstacle au progrès, et surtout de rêveries sociales les plus utopistes, comme la destruction de l'inégalité entre les na-

1. *Ve Avertissement*, § 36. — 2. **E. Champion**, *J.-J. Rousseau et la Révolution française*, 1909 ; — **Maritain**, *Trois réformateurs* : III. Jean-Jacques ou le Saint de la nature, p. 130-237. — 3. **Montesquieu**, *Esprit des Lois*, L. XXIV, ch. III.

tions, la cessation de la guerre, l'abolition de l'inégalité des sexes, la prolongation indéfinie de la vie, etc.

C'est à tort que l'on fait remonter à ces encyclopédistes et spécialement à Turgot l'**origine de l'Economie politique**, On trouverait dans les philosophes et théologiens des XIII^e^ et XIV^e^, XVI^e^ et XVII^e^ siècles, des notions éparses, mais déjà très précises sur le **caractère moral et social de la richesse**, la **notion de valeur**, le **salaire** et le **profit** de **l'industrie** [1].

443. Coup d'œil rétrospectif sur cette période. — Trois caractères distinguent la seconde période de la philosophie moderne : l'**idéalisme**, le **sensualisme** et le **rationalisme**.

Dans la première phase, au XVII^e^ s., l'**idéalisme** et le **sensualisme** ont des représentants illustres : d'une part, Descartes, Malebranche et Spinoza ; d'autre part, Bacon et Locke. Mais en marge de l'un et de l'autre, Bossuet et Leibniz dominent le **rationalisme** et retardent l'expansion des autres tendances sceptico-mystiques. — Dans la seconde phase, au XVIII^e^ s., nous voyons les **erreurs poussées à l'extrême** : pendant que le sensualisme de Condillac conduit au **matérialisme** avec Cabanis et à l'**athéisme** avec La Mettrie et d'Holbach, le doute de Descartes et de Locke mène à l'**idéalisme** de Berkeley et de Hume. Il y a bien une **réaction** commencée par Reid ; mais l'école écossaise, ne distinguant pas la sensibilité de l'intelligence, confinée dans l'empirisme, incapable de démontrer la certitude en la basant sur l'instinct, resta incomplète et **impuissante**, parce que privée de métaphysique. Alors le **rationalisme** domina aisément la pensée moderne avec Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes et prépara ainsi la révolution.

La **révolution sociale** vint d'Angleterre et d'Allemagne, mais ce sont les Français avec la magie de leur style, qui s'en firent les **propagateurs**. La **révolution philosophique** viendra aussi d'Allemagne, et Kant en sera le protagoniste, en attendant que le **kantisme** envahisse le monde. Au XVII^e^ s., la France essaie une réaction oblique et « il n'y eut aucun effort pour restaurer dans le domaine de la spéculation rationnelle la **philosophia perennis**, qui est la philosophie de l'Eglise [2] ». Au XVIII^e^ siècle, emportée par le courant, la scolastique en décadence est impuissante.

1. **Brants**, *Fragments d'économie politique du Moyen Age* dans la *Revue néo-scol.*, 1895 ; — Cl. **P. Janet**, *Histoire de la science politique*, 1872. — 2. **J. Maritain**, *Antimoderne*, 1922, p. 126 ; cf. *Trois réformateurs*, 1925.

SECTION III

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AUX XVII^e ET XVIII^e S.

444. Les deux derniers siècles de la décadence scolastique. — Pendant que la philosophie moderne, sous la pression du rationalisme, qui lui donna l'impulsion initiale, s'éloignait de plus en plus du catholicisme, que devenait la philosophie scolastique ? Au XVII^e siècle, elle se conserve encore dans certains ordres religieux et quelques universités, sans presque rien accueillir des théories nouvelles, quelquefois même en les condamnant en bloc, mais sans les réfuter. C'est une première phase ; phase de *conservation* transitoire et d'immobilité, elle est incapable d'assurer le rayonnement et l'influence d'une philosophie : aussi est-elle suivie, au XVIII^e s., d'un *déclin* rapide, qui, en apparence, semble être la fin de la scolastique.

§ I. — CONSERVATION DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AU XVII^e SIÈCLE.

C'est dans les universités et les ordres religieux, surtout en Italie et en Espagne, que la scolastique se conserve fidèlement.

445. Parmi les Universités, — celles d'Alcala et de Coïmbre méritent une mention spéciale.

1. Le *Cursus Philosophiæ complutensis*, auquel se réfère à chaque page le grand Cours de Théologie des Salamanques, est, comme lui, l'œuvre des Carmes. Il se divise en 4 vol. in-4° dont le P. Michel de la Sainte Trinité († 1661), un des maîtres le plus illustres de son temps, a composé le premier ou les Commentaires de Logique : les trois autres livres ont pour objet la Physique, l'âme humaine et sont l'œuvre du P. Antoine de la Mère de Dieu († 1641). La philosophie d'Acala ou de Complute a joui d'une grande renommée : c'est un ouvrage que l'on consulte toujours avec plaisir et profit à cause de la correction du style, de l'exactitude de la doctrine franchement thomiste, du développement donné à toutes les questions et de ses précieuses indications historiques.

2. La *Philosophie de Coïmbre* est l'œuvre des Jésuites : elle comprend 22 ouvrages composés de 1542 à 1726 et portant sur la Logique, la Physique, la Métaphysique, la Morale, la Politique et la Philosophie générale. Ce sont des commentaires de la pensée d'Aristote, qui reproduisent toutes les solutions apportées aux

diverses questions philosophiques : celle qui est enfin adoptée par les Coïmbrois est généralement plus suarézienne que thomiste : c'est de Fonseca qu'on s'inspire (n. 367).

446. Parmi les Dominicains, — la fidélité est constante. Il faudrait citer un grand nombre de leurs professeurs dans toutes les Universités et les divers couvents de l'ordre.

Nommons entre plusieurs : à Louvain, Sébille (1612-1657), qui compose dix-huit opuscules philosophiques sous ce titre : *Resolutiones variæ... secundum doctrinam D. Angelici* ; — au couvent de Douai, Séguier (1600-1671), auteur d'une philosophie en trois volumes : *Dialectica*, *Logica* et *Physica* ; — au couvent de Bologne, l'italien Capredonius, auteur d'un traité métaphysique sur l'immortalité de l'âme : *Quæstiones metaphysicæ de animæ indeficientia* ; — à l'Université de Perpignan, puis à Padoue, Arnu, de Mirancourt (1629-1692), à qui l'on doit deux savants ouvrages : *Clypeus philosophiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores* et *Dilucidum philosophiæ syntagma*, juxta S. Thomæ et Alberti principia ; — Guérinois (1610-1703), de Laval, qui compose, lui aussi, mais sur un plan plus vaste encore et avec une grande richesse d'érudition, un *Clypeus philosophiæ thomisticæ contra veteres et novos ejus impugnatores*, où l'on peut lire une savante réfutation du cartésianisme ; — Mailhat, du comté de Foix, que le pape Innocent XI nomme consulteur du S. Office, et dont la *Summa philosophica*, si claire, si concise et si solide a eu plus de quinze éditions ; — enfin un grand nombre d'autres, dont les noms, restés plus obscurs, ont bien mérité cependant de la philosophie.

Mais **Jean de S. Thomas** (1589-1644) et **Goudin** (1639-1695) sont célèbres entre tous. Le premier, originaire de Lisbonne, professa la théologie à l'Université d'Alcala avec un incroyable succès. Non moins remarquable en philosophie, il compose un *Cours de Philosophie* qui comprend une Logique divisée en deux parties : *Artis logicæ* 1^a *et* 2^a *pars*, et une *Philosophie naturelle* divisée en quatre parties : *Philosophiæ naturalis* 1^a, 2^a, 3^a *et* 4^a *pars*. Comme l'indique son titre, il est écrit *ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* et la précision y est si grande et si franchement thomiste qu'en lisant Jean de S. Thomas on croit lire S. Thomas lui-même : « an Thomas a S. Thoma differat vix facile sit judicare[1] ». — Goudin, de Limoges, est l'auteur d'une *Philosophia juxta inconcussa D. Thomæ dogmata*, qui a mérité d'être souvent rééditée et, au siècle dernier, tra-

1. **Joannes a S. Thoma**, *Cursus philosophicus*, Vivès, 1883, præfatio, p. 1.

duite en français. Elle en est digne pour la solidité de la doctrine, la sobriété de l'exposition, la clarté du style, la régularité de la méthode, la vigueur de l'argumentation. Goudin est un polémiste redoutable, qui ne laisse rien subsister des positions de son adversaire, spécialement de Descartes, au moins sur le terrain strictement philosophique.

Assurément, avec Goudin, J. de S. Thomas méritait, plus que cent autres, de figurer dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* ; et, si ce **profond penseur**, contemporain de Descartes, avait été choisi, à sa place, « pour maître et pour guide en philosophie, que serait-il advenu de la France et du monde [1] » ?

447. Chez les Jésuites et dans les autres ordres religieux. — A. — Deux Jésuites italiens, *Alamanni* et *Mauro*, viennent en première ligne. Come Alamanni (1559-1634), disciple de Suarez, qu'il ne suit pas trop cependant, a extrait des ouvrages de S. Thomas une *Summa Philosophiæ* où la parole est toujours laissée à S. Thomas et que les PP. Felchlin et Béringer ont rééditée à la fin du siècle dernier (1885-1888).

Silvestre Mauro de Spolète (1619-1687), publia des *Quæstiones philosophicæ*, qui lui valurent la chaire de philosophie au Collège romain. La méthode est celle de la Somme théologique avec les *videtur quod non*, la conclusion et la réponse aux objections ; mais, ce qui est plus méritoire, c'en est aussi la doctrine, même en ce qui concerne la division des facultés de l'âme, leur distinction réelle d'avec l'essence, le moment où l'âme est unie au corps, la nature de la matière première et la distinction réelle de l'essence et de l'existence [2].

Deux autres jésuites, les cardinaux Sforza Pallavicini (1607-1667) et de Lugo (1583-1660), plus théologiens que philosophes, ont cependant bien mérité de la philosophie, le premier par ses trois livres *De universa Philosophia*, dans lesquels il garde la même note thomiste que ses deux compatriotes, Alamanni et Mauro ; le second par une étude sur l'*Ame humaine* et un célèbre traité sur la *Justice*. De Lugo se rattache à l'école suarézienne, ainsi que Hurtado de Mendoza (1578-1651), —comme aussi Martin Becan (1563-1624), Fr. de Oviédo (1602-1651) et Michel de Vinas (1642-1718). — Rodrigue de Arriaga (1592-1667) a plus d'envergure, mais est encore moins thomiste. — Tolomei (1653-1726) est pleinement cartésien. — Un autre jésuite, mais allemand, Ignace Schwartz (1690-1763), essaie encore de réfuter Copernic dans son *Peripateticus nostri temporis*.

1. J. Maritain, *Anti-moderne*, p. 132.— 2. Cf. ses *Commentaires* rééd. 1885-1887.

B. — Dans les autres ordres religieux, la scolastique reste aussi enseignée. Citons chez les Fr. Mineurs, outre Macédo († 1680) et Brancatus († 1693), MERINERO († 1663) et PONCIUS († 1660), auteurs de *Cours de Philosophie scotiste*, MASTRIUS, FABER et en France FRASSEN (1620-1711), savant défenseur des opinions scotistes dans sa *Philosophia academica* et son *Scotus academicus*. N'oublions pas BOYVIN († 1680), un normand, et sa *Philosophia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera et vindicata*. Pendant cette dernière phase, l'école scotiste devient même prépondérante, et Caramuel († 1682) écrit : « *Schola scotica numerosior est aliis simul sumptis* ».

L'ordre de S. Benoît peut revendiquer avec honneur BABENSTUBER (1660-1726), célèbre professeur à Salzbourg ; d'où le titre donné à son Cours de philosophie : *Philosophia thomistica Salisburgensis*. C'est un des plus vivants et des plus sûrs commentaires de la philosophie thomiste. — L'Oratoire même, dans le chapitre général de 1676, recommande expressément aux professeurs d'enseigner la doctrine de S. Thomas et l'un d'eux, DUHAMEL (1624-1706), compose sa *Philosophia vetus et nova*, qui représente encore la doctrine scolastique, bien qu'avec certaines modifications dans le sens de la philosophie moderne.

448. Conclusion : discrédit de la scolastique au XVII^e siècle. — Malgré cette pléiade d'hommes, dignes et tenaces continuateurs du passé, minime est l'influence et grand le discrédit de la scolastique à la fin du XVII^e siècle.

Son *épuisement* interne en est la première cause : décidément, il y a trop de questions futiles dans la scolastique, trop de disputes interminables, parce que jamais victorieuses, trop de maîtres rivaux et imposés officiellement, trop de partis enfin dans les écoles. Les scolastiques ignorent leur propre doctrine ou ne mettent pas en valeur son fond inépuisable, en se servant, au besoin, de la langue vulgaire.

Les meilleurs d'entre eux ont aussi le tort de se désintéresser du *mouvement* de la philosophie *contemporaine* : mépris ou indifférence, ils s'isolent et s'isoler, c'est prendre une attitude de faiblesse et perdre toute influence. Laissée libre dans son évolution, la philosophie, sous le souffle de la renaissance, s'est constituée *en dehors* de la scolastique et *contre elle* par conséquent : bientôt elle sera plus redoutable à l'Eglise que la théologie protestante qui elle, au contraire et dès le principe, attira tous les efforts des théologiens catholiques.

Enfin les scolastiques n'ont pas suivi le progrès des *sciences*, ni su se dégager à temps de la physique et de l'astronomie aristotéliciennes. A la suite d'ailleurs de Melanchton et autres, ils continuent à défendre Aristote contre l'évidence et sans utilité. — Contre l'*évidence*, car les découvertes de Copernic, de Galilée et de Képler avaient définitivement ruiné le système géocentrique et mis à l'honneur le système héliocentrique : elles avaient remplacé la théorie des cieux solides par celle du cours régulier des astres dans les espaces célestes ; substitué à la révolution circulaire des planètes leur mouvement elliptique ; enfin démontré contre l'incorruptibilité des astres l'apparition d'étoiles inconnues, l'existence de taches dans le soleil et les phases de Vénus... — C'était aussi *sans utilité*, car, au jugement S. Thomas lui-même (n. 282, XIX[e]), la philosophie médiévale n'était pas indissolublement unie à ces théories, et le meilleur moyen de le faire voir était de l'en désolidariser en lâchant une science périmée pour se rallier aux vérités démontrées scientifiquement. Effectué à propos et largement, ce ralliement eût rompu les digues qui vont s'élever comme un mur infranchissable entre la science et la scolastique.

§ II. — DÉCLIN DE LA SCOLASTIQUE AU XVIII[e] SIÈCLE.

Le déclin est général, divers cependant suivant les pays.

449. En France et en deçà des monts, — les traditions de l'aristotélisme thomiste disparaissent presque complètement.

Le thomiste le plus en vue est Billuart (1685-1757), professeur à Douai et à Révin : polémiste vigoureux, il est plus théologien que philosophe et, en philosophie, l'ordre dominicain doit s'en référer à ses grands maîtres des siècles passés.

Les Jésuistes, eux, s'inspirent de Suarez et cèdent de plus en plus à sa tendance large et éclectique. Après avoir combattu au XVII[e] siècle les doctrines de Descartes et de Malebranche, la Compagnie, « au XVIII[e] siècle, est dans une certaine mesure emportée par le courant. En France, le P. André († 1764) est malebranchiste, et le P. Buffier (1711-1787) subit en même temps l'influence de Descartes et de Locke. En Allemagne, le P. Jos. Mangold (1719-1787) est cartésien. D'autres s'inspirent davantage de Leibniz ou de Wolf... : tels les Pères Boscovich (1711-1787), Philippe Steinmeyer

(1710-1797), Benoit Stattler (1728-1797), wolfien déclaré [1] ».

Malgré le chapitre de 1676, l'Oratoire favorise les doctrines nouvelles, soit celles de Descartes, soit celles de Malebranche. C'est un prêtre de l'Oratoire, le P. Jos. Valla (1720-1790) [2], qui enseigne et, en 1782, publie à Lyon les *Institutiones philosophicæ* (5 vol. in-12), connues vulgairement sous le nom de *Philosophie de Lyon*. Elles servent dans les séminaires de manuel classique, et, parce qu'elles sont non seulement très favovorables aux idées modernes, mais remplies de déclamations contre la scolastique, il est aisé de voir dans quel **discrédit** celle-ci était tombée **en France** à la fin du XVIII^e s.

450. En Espagne : suarézisme et mouvement d'adaptation. — Dans la première partie du XVIII^e s., grâce à ses nombreux vulgarisateurs (n. 447) et au tour d'esprit nouveau, le suarézisme est la doctrine la plus suivie. Le *Cursus* du P. Lossada (1681-1748) en prolonge l'influence : avec lui, les scolastiques de la péninsule vont toujours plus avant dans la voie ouverte par Suarez de simplification ockamiste et d'indépendance vis-à-vis du thomisme.

Est-ce pour cela qu'en Espagne se dessine dès la fin du XVIII^e siècle un mouvement d'adaptation aux doctrines nouvelles ? Il compte non seulement des médecins comme Martin Martinez et André Piquer (1711-1772), mais des religieux comme le bénédictin Feijoo (1701-1764), le Jésuite Laurent Hervas (1735-1809) et beaucoup d'autres ; le chanoine Castro connu par sa *Théodicée*, le P. Tosca par son *Compendium Philosophiæ* et le Portugais Almeida (1722-1804) par sa *Recreaçao filosofica* [3]. — Martinez dans sa *Filosofia esceptica* compare les théories d'Aristote, de Descartes et de Gassendi. Piquer écrit sur toutes les parties de la philosophie dans un sens généralement conforme à la doctrine de S. Thomas. Feijoo, qui s'inspire du *Journal des Savants*, des *Mémoires de Trévoux* et du grand *Dictionnaire de Moreri*, signale judicieusement les défauts incontestables de l'enseignement scolastique. Enfin Hervas, dans sa célèbre *Idea dell'Universo*, publie un *Vocabulaire polyglotte*, embrassant cent cinquante idiomes, qui en font le fondateur de la **linguistique moderne**.

C'est un premier mouvement littéraire et scientifique qui contribuera à la **restauration progressive** de la philosophie. Si tous ces écrivains avaient eu des imitateurs et plus de fermeté doctrinale, ils auraient inauguré sans doute au XVIII^e siècle pour la philosophie, la restauration que Victoria et ses disciples avaient faite au XVI^e dans la théologie.

451. En Italie : invasion des idées nouvelles. — Moins préservée que l'Espagne contre l'invasion des idées étrangères, l'Italie fut plus vite contaminée, mais se défendit bien.

1. Cf. **L. Mahieu**, *François Suarez*, p. 523, note. — 2. Cf. **Feller**, *Biog. univ.*, mot *Valla*. — 3. Cf. **Gonzalez**, *Hist. de la phil.*, III, p. 417-425.

Trois personnages surtout contribuent à l'entraîner de bonne heure dans le rationalisme et le sensualisme. Un hardi professeur, Genovesi (1712-1769), défend dans ses *Eléments de Métaphysique, d'Art logico-critique*, etc. tous les principes d'Helvétius, de d'Alembert et des philosophes. Condillac profite de sa présence à Parme où, pendant dix ans (1758-1768), il est précepteur (n. 421), pour répandre ses doctrines sensualistes. Enfin le P. Soave (1743-1816) traduit et propage l'*Essai sur l'Entendement* de Locke.

Mais, en Italie, une réaction ne pouvait tarder. Parmi les défenseurs du spiritualisme chrétien, sans parler du professeur de Séminaire, le sicilien Miceli (1733-1781),spiritualiste extravagant [1], il faut citer en première ligne le cardinal Gerdil (1718-1802), qui réfute avec force et abondance les principes de l'Encyclopédie et le sensualisme dans ses Dissertations sur l'*Existence de Dieu*, son Traité sur l'*Immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke*, son discours philosophique sur *l'Homme*, son *Anti-Emile*.

Il est vrai que Gerdil professe un **éclectisme indépendant**, qu'il tient beaucoup de l'ontologisme de Malebranche et qu'il fait un grand éloge de ce philosophe. Bien qu'il ait renoncé à l'ontologisme sur la fin de sa vie, il reste que ce n'est pas la philosophie scolastique qu'il a mise à l'honneur. Cette **gloire** était laissée en théologie au cardinal Gotti (1664-1742) et à S. Alphonse de Liguori (1696-1787) et, en philosophie, réservée à Roselli.

452. La Summa philosophica de Roselli en Italie et en Espagne [2]. — Ce sont principalement ces deux nations catholiques qui, après avoir conservé le dépôt de la philosophie scolastique, auront l'honneur de la transmettre au siècle suivant.... Dans le dernier tiers du XVIII^e^ siècle, l'Italien Roselli composa en six volumes une *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris*, qui, à peine publiée, fut souvent rééditée en Espagne.

L'ouvrage est un exposé de la philosophie thomiste avec une réfutation des systèmes modernes antiscolastiques. L'érudition est vaste et solide, fixée dans des notes nombreuses et étendues sur tous les philosophes depuis Descartes. L'auteur a eu soin d'éviter certaines questions oiseuses et d'y introduire plusieurs problèmes ignorés ou oubliés par ses prédécesseurs. Son style ne manque ni de clarté, ni d'élégance ; bref, la lecture en reste utile, même aujourd'hui, pour connaître les rapports de la philosophie scolastique et de la philosophie moderne.

Peut-être le critérium, trop **exclusivement scolastique**, est-il un peu étroit et les écoles italiennes et espagnoles ont eu tort d'accentuer ce défaut. Elles y en ont ajouté un autre dans les questions scientifiques, celui de **ne pas étudier** à fond les

1. Cf. **Hurter**, *Nomenclator litterarius*, t. V, col. 513. — 4. **Gonzalez**, IV, 335.

sciences et les systèmes nouveaux, comme l'avait fait Roselli. Mais son ouvrage servira de **point de départ** et de base à la restauration scolastico-chrétienne du siècle suivant, et fera la **jonction** entre la scolastique et la néo-scolastique.

453. Fin de la scolastique : dernière phase de la décadence. — Nous arrêtons à la révolution, mais pour la retrouver au siècle suivant, l'histoire de la philosophie scolastique. C'est bien en apparence, après plusieurs sursauts de vie, la **fin** de la scolastique. Etouffée sous le mouvement exubérant des idées nouvelles et de plus en plus isolée, elle a vu cesser son règne exclusif, général et public, puis sa place même disputée dans les Universités. Elle s'est d'abord réfugiée dans les ordres monastiques : maintenant, les écoles cléricales elles-mêmes boivent aux sources empoisonnées de la philosophie moderne.

Cependant considérée dans son essence et ses principes, la philosophie scolastique ne saurait périr : c'est le **feu sacré** caché sous terre, qui **reparaîtra** à son heure (n. 509), pour jeter sur les fausses lueurs du rationalisme la clarté pure de la vérité, lorsque la philosophie moderne aura produit tous ses fruits corrupteurs, par l'intermédiaire de Kant, jusque dans la philosophie contemporaine.

454. Révolution philosophique.

La seconde période de la philosophie moderne s'est achevée dans la révolution sociale. La troisième débute par un maître qui lui donne une secousse puissante avec une nouvelle orientation : c'est la révolution philosophique de **KANT**. Incontestablement Kant, comme Descartes et Bacon dans la période précédente, imprime à la philosophie avec un sursaut de vie un caractère spécial : la philosophie *critique* va se superposer à la philosophie idéaliste et empirique, et ainsi devenir l'origine d'une série de tendances et d'écoles variées.

Cette troisième et dernière période empiète sur la seconde et comprendrait un siècle et demi, si on la fait commencer avec Kant. Mais l'influence de Kant ne se fit sentir qu'à partir de 1770 et même après la Révolution : c'est pourquoi, si par son influence, le philosophe de Kœnisberg mérite d'être placé en tête de la philosophie contemporaine ou du XIXe siècle, il appartient par son activité littéraire au XVIIIe et c'est ici que nous devons analyser son œuvre.

SECTION IV

KANT (1724-1804), *INITIATEUR ET MAITRE DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE OU DU XIXe SIÈCLE*

455. Sa vie et ses écrits [1]. — Donnons-en ici le schéma.

KANT
- I. — Sa vie et ses écrits critico-philosophiques.
- II. Sa doctrine.
  - 1re période : *antécritique.* — Commencements ; progrès ; conversion au criticisme : (vers 1768-1770).
  - 2e période : *critique.*
    - Critique de la raison pure.
    - » de la raison pratique.
    - » du jugement.
    - Métaphysique de la nature.
    - » des mœurs, de la Religion.
- III. — Appréciation de la Philosophie de Kant.

Né en 1724, à Kœnigsberg, Kant subit dans sa jeunesse une double influence : celle du piétisme au foyer de la famille et au Collegium fredericianum, où sa mère le fit entrer en 1732 ; celle du rationalisme Wolfien à l'université de Kœnigsberg, où il se fit inscrire en 1740 et où le philosophe Martin Knutzen lui fit connaître la doctrine de Leibniz et de Newton. En 1746, il présentait au doyen de la faculté de philosophie son premier essai : *Pensées sur la véritable estimation des Forces vives.* En 1755, grâce à une dissertation sur le feu *De igne*, et une autre sur les *Principes premiers de la connaissance métaphysique*, il ouvre un cours libre, en qualité de *privat-docent*, et dès lors multiplie ses lectures jusqu'en 1770, cherchant à s'orienter au milieu de courants intellectuels les plus divers de cette époque.

De là sort l'idée critique, qui va dominer sa vie et lui faire écrire, après douze ans de méditation : la *Critique de la raison pure* (1781), la *Critique de la raison pratique* (1788), la *Critique de la façon de juger* (1790), la *Religion* (1793), la *Métaphysique des mœurs* (1797). Le style en est précis, mais Kant a un vocabulaire spécial ; la période est enchevêtrée, la phrase surchargée ; il ne se lit pas, même dans les traductions les plus autorisées, sans un sentiment presque insurmontable de lassitude et de découragement.

Pour analyser la pensée de Kant, il sera bon de le suivre dans la période antécritique, puis dans l'ordre à la fois logique et chronologique des trois *Critiques* et du livre de la *Religion* [2].

1. **Œuvres de Kant**, cf. les traductions de **Barni** et **Tissot** ; — *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. **Andler** et **Chavannes**, 1891 (ouvrage laissé inachevé par **Kant**). — 2. Cf. **Th. Ruyssen**, *Kant* (Coll. des *Grands Philosophes*), 1900 ; — *Kant*, dans la *Revue de Phil.*, n° de déc. 1900 ; — **Amand Saintes**, *Histoire de la Vie et de la Philosophie de Kant*, 1844 ; — **J. Barni**, *Philosophie de Kant*, 1851 ; — **Til. Pesch**, *Le Kantisme et ses erreurs*, 1897 ; — **Goujon (abbé)**, *Kant et Kantistes*, Lille, 1901 ; — **Ch. Renouvier**, *Critique de la doctrine de Kant*, 1906.

§ I. — PÉRIODE ANTÉCRITIQUE.

456. Cette 1re période est caractérisée par le dogmatisme.

A. — Kant commence par la *philosophie de la nature.*

1° Les *corps*, pour Kant comme pour Leibniz, sont un composé de monades : mais la monade est une force, qui fait rayonner sa puissance attractive à travers l'espace : cela sans discontinuer, si bien que le repos et le mouvement absolus sont de pures chimères.

2° Quant à leur *origine*, Kant essaie de l'expliquer dans l'*Histoire universelle de la nature* (1755) et la *Théorie du ciel* : le premier, il énonce l'hypothèse de la nébuleuse, dont l'évolution, qui a eu un commencement, sans doute aura un terme : c'est une création, qui n'est pas achevée.

B. — De la géologie et de la géographie physique, Kant passe à une *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique.* Il maintient, sans le modifier, le principe d'identité dans l'ordre du possible, rejette la monade sans portes ni fenêtres, et la preuve ontologique de l'existence de Dieu, pour cette raison évidente que l'*existence* d'un être ne peut être déduite de l'idée que nous en avons. —Alors il croit la métaphysique possible, et ne doute pas de son objectivité.

C. — Mais la *réaction* est proche. En 1762, il critique à fond la *Logique de l'Ecole*, les quatre figures du syllogisme qui ne sont pour lui qu'une vaine subtilité, le jugement logique qui n'est qu'une pure tautologie. — En même temps, la lecture de Hume le fait douter de l'objectivité de ses concepts, et il écrit une *Tentative* pour introduire dans la philosophie du concept des grandeurs négatives : « Je l'avoue franchement : c'est précisément l'avertissement de David Hume, qui, il y a bien longtemps, me réveilla pour la première fois de mon sommeil dogmatique et donna à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative une direction toute nouvelle[1] ». — Aussi, dans son *Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, il sacrifie l'argument cosmologique aussi bien que l'argument physico-théologique, et termine sa dissertation sur cette déclaration résignée qu'après tout, s'il est nécessaire de se *convaincre* de l'existence de Dieu, il ne l'est pas autant de la démontrer ». C'est un naufrage

1. *Prolégomènes à toute Métaphysique fut.*, trad. nouv., **Hachette**, p. 11.

métaphysique. — Il n'y a qu'une planche de salut : conclure a priori du possible à l'être nécessaire : Kant s'y accroche, sans s'apercevoir qu'il restaure l'argument ontologique, qu'il vient de renverser.

D. — Ce ne fut d'ailleurs pas pour longtemps : car les trois derniers *essais*, qui précèdent la période critique, font présager la voie dans laquelle il va entrer. L'*Evidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* est une déclaration de guerre à la méthode a priori : ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* sont inspirées par la fatigue de la dialectique abstraite et il y reviendra, vers la fin de sa vie, dans la *Critique de la faculté de juger*. Enfin ses *Rêves d'un visionnaire* accusent son idée dominante de réduire la Métaphysique à une science des limites de la Raison humaine.

E. — Vers la fin de cette période (1768-1770), la critique est déjà élaborée : Kant s'est éloigné de la grande route frayée par Descartes et Leibniz, pour se rapprocher de l'empirisme sensualiste de Hume et moral de Rousseau. Convaincu de la certitude de la science, comme de la primauté du sentiment moral, mais aussi de la distinction très nette entre l'analyse des idées et la synthèse fondée sur l'expérience, Kant arrive à se demander si, entre les concepts analytiques et les jugements synthétiques *a posteriori*, il n'y en aurait pas de synthétiques *a priori* : ce qui serait une manière de concilier Hume et Newton. Et, dès 1769, il se flatte d'être arrivé à une conception qu'il ne craint plus d'avoir à changer jamais. « On avait admis jusqu'ici, écrira-t-il, que toute notre connaissance devait se régler sur les objets. Que l'on cherche donc si nous ne serions pas plus heureux en admettant que les objets doivent se régler sur notre connaissance.... » Il en est ici comme de l'idée première de Copernic. « Voyant, dit-il, qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles[1] ». Conclusion : l'espace et le temps sont des lois de notre esprit imposées aux choses. C'est ce qu'il expose déjà dans une dissertation de 1770, intitulée : *De mundi sensibilis et intelligi-*

1. *Critique de la raison pure*, trad. **Barni, t. I, p. 24.**

bilis forma et principiis, son dernier ouvrage avant la *Critique de la raison pure.*

§ II. — PÉRIODE CRITIQUE.

457. La Philosophie critique [1]. — Elle va être consacrée tout entière à une analyse de toutes les lois de l'esprit humain et de ses formes essentielles, considérées en elles-mêmes, indépendamment de tout objet, et pour autant *transcendantales.* Si on ne commence par les déterminer, il est, d'après Kant, impossible de constituer la métaphysique, c'est-à-dire la science qui traite de Dieu, de l'homme et du monde « en dehors de toute expérience [2] » : c'est donc par une critique universelle et fondamentale de la connaissance humaine qu'il faut commencer la réforme de la philosophie.

Or la connaissance a un triple objet et se réfère à une triple faculté. A une première question : « Que puis-je savoir ? » répond la raison *pure.* A une seconde question : « Que dois-je faire ? » répond la raison *pratique.* Reste à établir un rapport entre ces deux connaissances en montrant l'application que l'on peut faire de l'une à l'autre : ce sera l'objet de la *faculté de juger.* De là les trois parties du criticisme kantien : l'esprit en tant qu'il connaît, l'esprit en tant qu'il distingue le bien du mal, l'esprit en tant qu'il discerne le beau du laid, c'est l'ensemble de nos facultés et les trois critiques, faisant la théorie complète de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, en montreront les limites avec la validité.

D'après Descartes et la tradition dogmatique de l'antiquité et du moyen âge, la raison perçoit la substance sous les accidents : d'après Hume et l'école anglaise, elle ne saisit que les impressions des sens. Il faut montrer qu'il y a place entre les deux pour la croyance, que du phénomène et des lois de la nature il y a science positive, que du suprasensible il y a croyance et Kant écrit : « Je dus donc supprimer le savoir pour faire place à la croyance [3] ». Voyons comment il a fait ce partage.

I. — CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

458. But et division de la Critique [4]. — A. — Dans la préface

1. **M. Desdouits**, *La Philosophie de Kant d'après les trois critiques*, 1876. — 2. *Critique de la raison pure*, t. II, trad. **Tissot**, p. 8. — 3. *Ibid.*, t. II, p. 34. — 4. **E. Beurlier**, *Kant*, 1903 ; — **E. Evellin**, *La raison pure et les antinomies*, 1907.

de la seconde édition, Kant a lui-même indiqué le genre de révolution qu'il a voulu faire en philosophie. Jusqu'ici on a supposé que la connaissance se règle sur les objets : Kant établira que les objets doivent, au contraire, se régler sur la connaissance. Car il y a dans l'esprit des connaissances *a priori* qu'on impose aux objets : ce sont ces jugements synthétiques *a priori*, c.-à-d., ceux dans lesquels on affirme, antérieurement à toute expérience, la liaison de deux termes non identiques.

Il y a, en effet, deux divisions générales des jugements : d'une part et en considérant leur principe, ils sont empiriques et a posteriori, par ex., tous les *corps sont pesants*, ou rationnels et a priori et partant nécessaires et universels, par ex., *tout événement a une cause*, *tout corps est étendu*. D'autre part et suivant que l'attribut est une explication ou une extension du sujet, il y a des jugements analytiques, comme celui-ci : tout corps est étendu, et des jugements synthétiques comme ces autres : *les corps sont pesants*, *tout événement a une cause*. Or les jugements analytiques sont tous a priori, mais ils ne font acquérir aucune connaissance réelle : seuls les jugements synthétiques peuvent constituer les sciences : s'ils sont a posteriori, ils constituent les sciences *empiriques* ; s'ils sont a priori, ils constituent les sciences *théorétiques*, qui comprennent la métaphysique et les mathématiques pures et appliquées. Examiner si ces jugements synthétiques a priori sont possibles et comment les données de l'expérience en dépendent et en sont informées, déterminer ainsi ces formes qui règlent les objets de notre connaissance spéculative, tel est le but de la critique de la raison pure.

B. — Elle se divise en trois parties. Il y a, en effet, trois facultés de connaître : la sensibilité, l'entendement et la raison et trois sciences différentes, les mathématiques pures, la physique pure et la métaphysique. Dès lors, l'Esthétique transcendantale dégagera les formes *a priori* de la sensibilité qui fondent les mathématiques, l'Analytique transcendantale celles que l'entendement applique à l'expérience pour créer la physique, et la Dialectique transcendantale celles que la raison invente, en dehors de l'expérience, dans les régions métaphysiques. Kant examine chacune de ces facultés en sa nature, ses éléments *a priori* et sa valeur objective.

459. L'Esthétique transcendantale [1], — qui n'a rien de commun avec l'art et la beauté, — est la théorie de la sensibilité.

a) Qu'est-ce que la sensibilité ? — C'est une pure réceptivité, car elle consiste à recevoir les impressions que font sur nous les divers objets : les représentations qu'ils occasionnent sont des intuitions sensibles.

b) Qu'y a-t-il dans ces intuitions ? — Outre la matière changeante, il est facile d'y distinguer une forme *a priori*. Impossible, en effet, de se représenter les objets extérieurs, si ce n'est dans un certain lieu et dans un certain temps : temps et espace qui nous apparaissent avec un caractère de nécessité et d'infinité. Le temps et l'espace sont donc des concepts a priori : l'espace est la forme *a priori* de la sensibilité externe, le temps est la forme *a priori* de la sensibilité interne.

c) Quelle est leur valeur objective ? Ne provenant pas de l'expérience, l'espace et le temps sont des formes purement subjectives de notre esprit, que rien ne nous autorise à mettre hors de l'esprit dans les objets extérieurs : ceux-ci nous apparaissent dans le temps et l'espace ; mais le sont-ils ? l'espace et le temps sont-ils réels ? Impossible de l'affirmer.

Conclusion de l'esthétique : il n'y a de science que de la nature, c'est-à-dire des phénomènes et de leurs lois : et, pour autant, c'est la négation de toute métaphysique théorique, l'impossibilité de toute certitude concernant les objets supra-sensibles, tels que l'existence de Dieu, la liberté humaine. : « Tous les concepts, et avec eux tous les principes, tout a priori qu'ils puissent être, se rapportant à des intuitions empiriques [2] »; telle est la maxime que Kant répète avec insistance.

La *Logique transcendantale* va suivre l'esprit dans toutes ses démarches vers la vérité : mais il n'est plus passif comme la sensibilité, c'est une faculté active, qui transforme son objet et cela est vrai de l'*entendement* comme de la *raison*.

460. Dans l'Analytique transcendantale — nous avons donc donc la théorie de l'entendement.

a) Qu'est-ce que l'entendement ? C'est la faculté qui, en ramenant à l'unité les intuitions de la sensibilité, les transforme en *notions* proprement dites. Par l'*imagination*, il rap-

1. **Victor Basch**, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, 1892. — 2. *Critique de la raison pure*, trad. **Tissot**, p. 239.

proche entre elles les intuitions : grâce à la *réminiscence*, il se souvient de celles qui sont déjà réunies ; enfin la *conscience* nous donne la conviction que les notions dérivent des intuitions et fait « l'unité synthétique de l'aperception ». Dès lors, muni de ces notions ou concepts purs, l'entendement peut subsumer, comme dit Kant, les données de la sensibilité et produire ses jugements : l'entendement est la *faculté de juger*. Il affirme « que le feu brûle », en subsumant les intuitions de feu et de brûlure sous la catégorie de cause.

b) Quelles sont donc ces notions pures ou catégories ? Kant en a dressé la liste et les ramène, non à dix comme Aristote, mais à douze, suivant la division du jugement donnée par Aristote lui-même. Il y a, en effet, quatre espèces de jugements selon que l'on considère la quantité, la qualité, la relation ou la modalité, et, dans chacune de ces quatre espèces, trois sortes de jugements. De là les douze jugements qui suivent :

TABLEAU DES JUGEMENTS.

Quantité.	Universels.	Qualité.	Affirmatifs.
	Particuliers.		Négatifs.
	Singuliers.		Infinis ou Limitatifs.
Relation.	Catégoriques.	Modalité.	Problématiques.
	Hypothétiques.		Assertoriques.
	Disjonctifs.		Apodictiques.

Or ce catalogue des Jugements implique *douze* Catégories.

TABLEAU DES CATÉGORIES.

Quantité.	Totalité.	Qualité.	Réalité.
	Pluralité.		Négation.
	Unité.		Limitation.
Relation.	Substance et accident.	Modalité.	Possibilité et impossibilité.
	Causalité et dépendance.		Existence et non existence.
	Communauté et réciprocité.		Nécessité et contingence.

Il y a donc, en tout, douze catégories, ou douze éléments purs et a priori de l'entendement. Il reste à les appliquer aux données des sens, car, suivant l'expression de Kant, les intuitions sans les notions sont aveugles et les notions sans les intuitions sont vides. Cela se fait au moyen de schèmes de l'imagination, et spécialement de la forme du temps a priori de la sensibilité. Soit un triangle tracé devant mes yeux : j'en ai d'abord une image ou intuition sensible et particulière, puis le schème du triangle en général : ce schème est la

synthèse de l'élément sensible et de l'élément intellectuel. Il y a autant d'espèces de schèmes que de classes de jugements, et partant de catégories.

c) Quelle est la *valeur* de ces jugements de l'entendement ? Ils sont bien les formes subjectives et comme les lois de notre esprit. Mais sont-ils autre chose, ont-ils en dehors de nous une valeur véritable ? Non, puisque les intuitions, matière de l'entendement ; puisque les concepts de temps et d'espace, enveloppe des intuitions ; puisque les catégories, conditions essentielles du jugement, ne sont que des lois de l'intelligence, indépendante des objets qu'elle pense. On peut comparer notre esprit à un cachet qui imprime son empreinte à toutes les matières auxquelles il s'applique : ce serait une étrange erreur de croire qu'il est de leur essence d'avoir en elles-mêmes cette empreinte.

461. La Dialectique transcendantale — est la théorie de la raison. La raison continue l'œuvre de l'entendement et c'est par elle que la connaissance humaine arrive à son plus haut degré d'unité. « Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts et finit par des idées[1] ». Mêmes questions à résoudre.

a) Qu'est-ce que la *raison* ? C'est la faculté qui déduit un jugement d'un autre jugement ou encore « la faculté de l'unité des lois de l'entendement sous des principes ». Elle ne se rapporte pas aux objets, mais aux jugements et sa véritable fonction est de les ramener à une unité tout intérieure, au concept le plus général possible, aux *idées* les plus absolues : c'est ainsi seulement que sera constituée l'unité de la connaissance humaine.

b) Quelles sont les *idées* de la raison ? — Il y en a trois, parce qu'il y a trois sortes de raisonnements correspondant aux trois classes de jugements sous le rapport de la relation, savoir : le raisonnement *catégorique*, le raisonnement *hypothétique* et le raisonnement *disjonctif*. Le premier conduit à l'idée du *Moi*, le second à l'idée du *Monde* et le troisième à l'idée de *Dieu*. Le Moi, le Monde et Dieu, sont les trois idées de la raison et donc enfin la synthèse absolue de la connaissance[2].

1. *Critique de la raison pure*, trad. **Tissot**, p. 278. — 2. Cf. **H. Dehove**, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907.

Voici l'explication que Kant en a donnée. — Le raisonnement *catégorique* exprime un rapport d'*inhérence* du prédicat avec le sujet, celui-ci, par ex. : tout corps est étendue : la synthèse ne sera donc obtenue que par un concept qui ne puisse avoir ce rapport d'inhérence, qui ne puisse jamais être prédicat. Or ce sujet absolu ne peut être que le Moi ou le sujet pensant : s'il était distinct du Moi, il n'aurait de réalité pour Lui qu'autant qu'il serait pensé par le Moi, et donc pour autant qu'il serait prédicat. Le *Moi* est donc le seul sujet qui ne puisse être prédicat ; c'est la première idée de la raison. — Le raisonnement *hypothétique* a pour objet d'exprimer la ***dépendance*** entre deux notions dont l'une est la conséquence de l'autre : la synthèse sera donc obtenue par une hypothèse qui n'en suppose aucune autre avant elle. Or cette hypothèse absolue, ce n'est pas un phénomène en particulier, puisqu'il dépend des autres en vertu du principe de causalité, ce ne peut être que la totalité des phénomènes qui constituent le *monde*. Le Monde, voilà la seconde idée de la raison. — Le raisonnement *disjonctif* exprime un rapport de ***réciprocité*** entre plusieurs notions : la synthèse sera donc obtenue par une notion qui les renferme toutes, qui soit tout l'être. Or ce concept ne peut être que celui de *Dieu* : tout autre concept se rapporterait à une division plus ou moins générale.

c) Quelle est la *valeur* de la raison et de ses idées ? Il faut le déclarer : elles sont encore moins objectives que les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement. Placées loin et en dehors de toute expérience, elles nous induisent dans les mêmes *illusions* que les sens sur la lumière et les couleurs. Kant appelle celles qui se rapportent au moi, des *paralogismes* de la raison : celles qui sont relatives au Monde, les *antinomies* de la raison, celles qui se rapportent à Dieu l'*idéal* de la raison. — Ainsi en *psychologie*, relativement au *Moi* transcendantal, pure idée de sujet pensant, nous concluons qu'il est substance, qu'il est simple et incorruptible, qu'il est identique et personnel : autant de paralogismes qui de l'ordre logique passent à l'ordre réel et concret.

En *cosmologie*, quatre problèmes se présentent à résoudre. Le premier se rapporte à la quantité : a-t-elle un commencement et une limite dans le temps et l'espace ? — Le second se rap-

porte à la qualité : la matière est-elle ou non composée d'un nombre infini de parties. — Le troisième se rapporte à la relation : y a-t-il de la liberté dans le monde ? — Le quatrième est relatif à la modalité : Y a-t-il ou non du nécessaire dans le monde ou hors du monde ? Or à chacun de ces problèmes deux solutions contradictoires se présentent :

Le monde est limité : — le monde est sans limite.
La matière est divisible à l'infini : — elle n'est pas divisible à l'infini.
Il y a des causes libres : — tout est déterminé dans la nature.
Il existe un être nécessaire : — tout est contingent.

De là quatre antinomies ou contradictions, qui n'ont lieu que parce que la raison, dépassant les limites qui lui ont été tracées, considère l'idée du monde comme une réalité objective. Que ne se borne-t-elle aux phénomènes de l'expérience ?

Même impuissance de la raison en *théologie* relativement à l'idée de Dieu, si elle veut le considérer comme objectif. Elle a trois preuves pour prouver son existence : l'argument ontologique, celui de S. Anselme et de Descartes qui se tire du seul concept de Dieu : l'argument cosmologique qui s'appuie sur la contingence des êtres qui sont dans le monde ; enfin l'argument physico-téléologique, qui prouve l'existence de Dieu par les causes finales ou l'ordre du monde. Or ces trois arguments ne valent rien : le premier permet de conclure que Dieu possède une existence idéale, non une existence réelle ; le second repose sur le principe de causalité, qui est purement subjectif ; le troisième aboutit à un Dieu architecte, non à un Dieu créateur, et d'ailleurs l'existence de la finalité est fort contestable. Il ne reste rien.

462. La Métaphysique de la nature — devait suivre la critique de la raison pure. Selon Kant, en effet, la philosophie a un double objet, la nature et la liberté, l'une qui étudie ce qui *est* et l'autre ce qui *doit* être : d'où la philosophie de la nature et la philosophie morale. Chacune de ces deux divisions comprend deux parties : une propédeutique qui étudie la faculté même de la raison : c'est la *critique* proprement dite ; puis la connaissance même qui résulte de l'exercice de la raison pure : c'est la *métaphysique*. Mais la métaphysique de la nature, Kant ne l'a jamais achevée et c'était sans doute difficile d'en tracer même les *Premiers principes*, car le résumé de la première critique, c'est qu'il y a pour la raison impossibilité

absolue de se mettre en possession d'aucune réalité objective : nos concepts n'ont pour but que d'établir l'harmonie de nos idées et la hiérarchie entre toutes nos connaissances. Nous verrons, après la critique de la raison pratique, sa *métaphysique des mœurs*.

II. — CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE[1].

463. Cette nouvelle critique — répond à la seconde question : « que je dois-je faire ? qu'osè-je espérer ? », en déterminant la loi d'après laquelle nous devons agir et donc la forme légitime de nos actions. La forme ici, c'est le principe général d'après lequel nous nous déterminons à agir ou à ne pas agir, celui-ci, par ex. : il ne faut jamais mentir, etc.

D'où il appert aussitôt qu'entre les divers principes qui nous font agir, c'est-à-dire entre les diverses formes de nos déterminations, il y en a de légitimes, que l'on peut regarder comme la loi propre de notre nature, et d'autres qui n'ont pas ce caractère. Kant va s'efforcer, dans l'*analytique*, de déterminer le critérium des actes légitimes, et dans la *dialectique*, la valeur objective des résultats de ses recherches.

A. — L'*analytique* de la raison pratique suit la même méthode que celle de la raison pure : elle portera uniquement sur nos concepts : les objets de nos concepts, le Moi, le Monde et Dieu nous restent inconnus et sont pour nous égaux à des X : mais, en analysant nos concepts, nous pouvons tirer des lois de l'action. Il y en a deux surtout qui semblent devoir apporter une solution : celui de *cause libre* et celui d'*obligation*.

Le premier conduit Kant à ce résultat que le principe légitime de nos déterminations ne peut être qu'une loi *obligatoire* et *universelle* : obligatoire, car il n'y a pas d'autre manière d'agir sur un être intelligent sans détruire sa liberté : universelle, car, la loi obligatoire s'imposant à la cause libre, non pas en tant qu'elle est telle ou telle cause, mais uniquement en tant qu'elle est une cause libre, il faut qu'elle s'impose de la même manière à toutes les causes jouissant de la liberté.

Le *second* concept, celui d'obligation, conduit au même résultat. L'obligation implique une loi, qui nécessite sans être contraignante : or une loi de ce genre ne peut atteindre qu'une cause libre, mais elle atteint toutes les causes libres. De là

1. V. Delbos, *Essai sur la philosophie pratique de Kant*, 1903.

les deux règles qui constituent l'*impératif catégorique* : 1° Fais ce que le devoir te prescrit ou ce que la raison te déclare obligatoire ; 2° Agis suivant une maxime qui puisse servir de loi générale à toutes les causes libres. Telle est cette maxime : « Il ne faut pas mentir », car elle me paraît obligatoire et peut être érigée en maxime générale pour tous les êtres libres. Il est à remarquer que Kant appelle autonomes les déterminations d'une cause libre qui agit suivant sa loi : celles, au contraire, qu'elle prend contrairement à sa loi, sont des déterminations hétéronomes ; celles-ci feront les actions mauvaises, celles-là les actions bonnes, pourvu toutefois que la liberté soit sollicitée par des motifs opposés.

Et voici les deux résultats très importants de cette analyse. L'idée d'obligation entraîne avec elle celle de mérite et celle de démérite et celles-ci, par une conséquence rigoureuse, celle de bonheur et de châtiment. Il faut donc, dans l'hypothèse où il se trouve quelque part des causes libres constituées dans un état où la vertu n'est pas toujours récompensée, ni le vice toujours puni, il faut pour elles admettre une *autre vie* dans laquelle ce désordre passager sera réparé, c'est-à-dire où la vertu sera récompensée et le vice puni.

B. — La *dialectique* de la raison pratique examine la valeur des résultats obtenus dans l'analytique. Cette valeur paraît être purement subjective, puisque c'est une pure analyse de concepts qui, au dire de Kant, ne nous apprennent rien sur les objets réels. Pourtant cette valeur deviendra objective, si l'on arrive à constater l'existence réelle d'une cause libre ou d'une cause obligée : alors, en effet, il faudrait lui appliquer tout ce qui a été dit de la cause libre ou obligée en général.

Précisément, sans sortir de moi-même, je constate avec évidence deux choses : d'abord, que je suis un être libre, ensuite que je suis une cause obligée à faire ceci ou cela par l'impératif catégorique. Conclusion : il existe, au moins dans ce monde, une cause libre et obligée, et donc un être capable de mérite et de démérite. D'autre part, il est clair qu'en cette vie le crime reste souvent impuni et la vertu sans récompense. Donc je dois croire que pour moi il existe une autre vie, qu'enfin pour moi il existe un Dieu. Et ainsi la raison se trouve amenée non plus à démontrer, mais à *postuler* l'existence de Dieu.

C'est ainsi que la raison *pratique* nous remet en possession des deux vérités métaphysiques qu'il nous importe le plus de connaître : l'*immortalité* de l'âme et l'*existence* de Dieu. De l'une et de l'autre, il est vrai, nous avons la foi morale, mais non la science [1]. Il ne faut donc pas dire, par ex., Dieu *est*, mais je suis moralement certain qu'il y a un Dieu [2] : la foi pratique atteint l'absolu, mais elle est purement subjective.

464. La Métaphysique des Mœurs — n'a pas été, comme la métaphysique de la nature, laissée par Kant dans l'oubli : elle constitue, avec la critique de la raison pratique et à meilleur titre qu'elle, la philosophie de la liberté : car, Kant lui-même la proclamait en 1800 : « La métaphysique est la vraie philosophie, la philosophie même [3]. » Seulement ici celle de Kant repose encore, de son propre aveu, sur un simple postulat, la liberté : réclamée par l'impératif catégorique et le monde de noumènes que nous ne pouvons explorer, elle n'est pas prouvée, puisque l'expérience ne nous montre que le pur déterminisme reliant les phénomènes. Deux ouvrages volumineux parus en 1797 et intitulés *Doctrine du droit* et *Doctrine de la vertu*, renferment la Métaphysique des Mœurs.

Le *Droit* est l'ensemble des principes immuables qui doivent a priori servir de fondement à toute législation extérieure : c'est le droit rationnel, le droit naturel, le « jus naturæ », et Kant définit le droit : « L'ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous ». Il y a le droit *privé* : pour Kant « le droit de *propriété* ne peut émaner que de la volonté collective de tous les individus [4] ». Il y a le droit *public* : comme il n'y a de loi vraiment juste que celle qu'une volonté se donne à elle-même, le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté collective des membres de la société ; ceux-ci ont trois attributs : la liberté, l'égalité, l'indépendance. — Il y a le droit des *gens* et Kant déclare légitime non seulement la guerre défensive, mais l'attaque qui a pour objet de prévenir l'agression d'une puissance rivale qui menacerait sa rivale par des préparatifs extraordinaires. A noter que Kant, le premier après l'abbé de Saint-Pierre, avait rédigé, dès 1795, un *Projet de paix per-*

1. Cf. **A. Cresson**, *La Morale de Kant*, 1897. — 2. *Critique de la raison prat.*, trad. **Tissot**, t. I, p. 617. — 3. *Ibid.*, p. 40. — 4. *Doctrine du droit*, trad. **Barni**, p. 47-61. — Cf. **Vosters**, *La doctrine du droit de Kant*, 1920.

pétuelle [1] en neuf articles, dont le Congrès de la Haye, la Société des Nations et surtout Wilson dans ses quatorze articles se sont inspirés manifestement.

La doctrine de la *vertu* fait suite à la doctrine du droit : celle-ci ne détermine qu'une sphère assez étroite de l'activité morale, c'est-à-dire les relations de notre liberté avec celle d'autrui. Il ne reste à la doctrine de la vertu que la détermination des devoirs auxquels ne correspond aucun droit chez autrui. Kant assigne pour fin à la volonté la perfection de soi-même, — le bonheur d'autrui. D'où la division des devoirs de vertu en deux catégories : devoirs de l'homme envers lui-même, — et devoirs de l'homme envers ses semblables. Suit l'exposé de ces devoirs, qui comporte un grand nombre de questions casuistiques. Le tout se termine par un catéchisme moral, un traité de pédagogie et une philosophie de l'histoire : le détail des solutions, des règles pratiques ou des vues historiques nous montrerait avec évidence l'influence de la philosophie kantiste sur la mentalité du XIX^e siècle.

III. — CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER.

465. Cette troisième critique — n'avait pas été prévue par Kant dans le plan primitif de son système : la logique le conduit à combler cette lacune et à montrer comment la *faculté de juger* applique à la nature, objet de la raison pure, les lois des êtres libres, objet de la raison pratique : c'est-à-dire à déterminer à quelles conditions les jugements *réfléchissants* ou de finalité sont possibles. Or il y en a de deux sortes : tantôt l'entendement découvre un accord entre le détail de la nature et ses propres facultés : c'est le jugement esthétique sur la beauté ; tantôt il recherche l'accord des parties de la nature entre elles : c'est le jugement téléologique. Sur chacun d'eux, Kant, suivant sa méthode systématique, institue une analytique et une dialectique.

1° Le jugement *esthétique* nous fournit les idées du beau et du sublime.

a) *Analytique.* — Le beau est toujours l'affirmation d'une satisfaction désintéressée, ou d'un certain accord de la sensibilité avec l'entendement. Chaque fois qu'un objet sensible peut être embrassé sans peine par l'entendement et rangé sous un

1. *Projet de paix perpétuelle* ; cf. **Ruyssen**, *ouv. cité*, p. 239.

de ses concepts, on éprouve le sentiment du beau. Le sublime, au contraire, provient d'un désaccord entre notre faculté d'imaginer et notre faculté de connaître : le sublime fait violence à l'imagination [1], qui ne peut exprimer ce que saisit la raison.

b) *Dialectique.* — Comment de pareils jugements sont-ils possibles ? Universels et nécessaires ? Ils sont synthétiques et a priori : le beau, et aussi le sublime, ne correspond au concept d'aucun objet déterminé, il consiste en un plaisir subjectif et pour cela échappe à toute discussion.

2° Le jugement *téléologique* énonce un accord réel, non avec notre esprit, mais entre les objets extérieurs de la nature.

a) *Analytique.* — Tous paraissent manifestement ordonnés vers une certaine fin : chacun d'eux vers une fin particulière, qui n'est qu'un moyen pour une fin plus haute et plus générale et ainsi la nature tout entière, surtout la nature vivante, converge vers une fin suprême.... Voilà la finalité qui semble impliquer un principe ou inhérent ou supérieur à la nature : mais il ne faut pas oublier que ce jugement n'est pas déterminant, mais réfléchissant, c'est-à-dire qu'il exprime simplement une considération générale, extraite empiriquement de l'examen des faits. Il peut donc être admis à titre « de principe régulateur » ou « fil conducteur » commode pour se conduire à travers le labyrinthe des faits biologiques.

b) *Dialectique.* — Mais le savant se gardera bien de le tenir pour une connaissance, et sous aucun prétexte, il ne lui accordera de valeur objective ou de portée dogmatique. De la sorte, point d'antinomie entre la détermination et la finalité : leur incompatibilité disparaît du moment où la thèse déterministe s'entend du monde des sens et l'antithèse finaliste d'une simple méthode de découverte appropriée aux exigences de l'esprit humain. Il est vrai qu'elle conduit l'esprit à considérer l'homme, ou mieux le développement de sa liberté, comme fin dernière de la nature, et pour la troisième fois Dieu, principe de la connaissance de l'action, apparaît ici comme législateur du « règne des fins ». Et ainsi la *troisième* critique, celle du jugement, comme les deux précédentes, se termine à Dieu ; mais ce n'est là encore qu'une affirmation morale de son existence.

1. *Critique du jugement*, p. 92-95 ; — cf. **Ruyssen**, *ouv. cité*, ch. VII.

466. La Philosophie religieuse de Kant [1], — exposée dans un de ses derniers ouvrages, intitulé : *la Religion dans les limites de la raison*, couronne un système fondé sur la critique. C'est une religion de l'esprit : pas de distinction essentielle entre la religion naturelle et la religion révélée.

La religion naturelle se fonde sur la moralité, non inversement et donc à défaut de connaissance dogmatique impossible, sur le besoin pratique de la raison : elle consiste simplement à reconnaître le devoir comme un commandement divin. — Nous devons agir *comme si* Dieu existait, *comme si* le devoir émanait de sa volonté, *comme si* le monde avait pour fin dernière notre propre moralité, *comme si* nous pouvions par notre propre effet réaliser notre relèvement, notre perfection, notre bonheur dans l'autre vie. Pas d'autre devoir envers Dieu ; pas de prière : soutenir que Dieu peut rendre l'homme meilleur par une faveur arbitraire serait altérer la religion, elle est tout intérieure et morale.

Révélée, la religion *affirme* que le devoir est un commandement divin. C'est là sa caractéristique essentielle : pas besoin de preuves historiques pour établir le caractère divin de son fondateur, ni de miracle, fût-il même possible. Pas besoin de dogmes, de culte, de ministres. Les dogmes, il faut les interpréter symboliquement : la Trinité symbolise l'union en un seul être de trois attributs : sainteté, bonté, justice ; le Fils de Dieu incarné n'est pas un être surnaturel, c'est un idéal moral, celui d'un homme historique ; à l'idée de l'enfer il ne faut attacher qu'une valeur régulatrice : la véritable Eglise est la société idéale et morale qui reconnaît que toutes les confessions méritent le respect.

C'est à ce moralisme, à ce piétisme et à cette religion de l'esprit que se borne la philosophie religieuse. Il faut reconnaître que, d'abord au XIX^e^ siècle, tout le rationalisme des protestants allemands, Schleiermacher et Ritschl, en est la copie et le développement, mais aussi le modernisme du XX^e^ siècle : l'influence de Kant est allée jusque-là et jusqu'à cette date.

467. Critique de KANT et du KANTISME. — Kant a eu le **mérite d'analyser** notre faculté de connaître avec plus d'ampleur qu'on ne l'avait fait avant lui. Il se proposait d'éclairer

1. **P. Bridel**, *La philosophie de la religion d'Em. Kant*, 1876.

par ce moyen le **problème critique** : en rabattant, d'un côté, les exagérations du dogmatisme et en plaçant, d'autre part, hors de l'atteinte des sceptiques les vérités morales. Intention louable assurément, mais dont l'exécution, orientée par de **faux principes** — et remplie de **contradictions**, — a été **lamentable dans ses conséquences théoriques et pratiques.**

A. — Le système kantien repose sur une **série de postulata.** Il s'appuie avant tout sur l'**existence supposée de jugements synthétiques a priori** : ils sont la base de tout le système, car jusque dans la critique de la faculté de juger, Kant s'évertue à prouver que les jugements esthétique et téléologique sont des jugements synthétiques a priori. Or il n'existe pas de jugements synthétiques a priori : ceux qu'on nous donne comme tels par ex. : tout événement suppose une cause, $7 + 5 = 12$, etc., sont en réalité des jugements analytiques dont l'évidence ressort de l'analyse complète du sujet et du prédicat de la proposition. — C'est cependant pour expliquer la possibilité de ces jugements que Kant a construit si péniblement **l'édifice des douze catégories : classification arbitraire, artificielle, inspirée par l'esprit de système** : le procédé « se bornait au fond à construire une figure formée de cinq lignes perpendiculaires, coupées par quatre lignes horizontales, et où l'on remplissait les douze cases résultant de cette combinaison [1] ». Il est évident, par ex., que « la catégorie de limitation est une fausse fenêtre faite pour la symétrie [2] » et « que, des deux jugements de la possibilité et de la nécessité, un seul des deux au plus peut être la forme primitive, d'où naît l'autre, grâce à la négation ». Quant aux **trois idées de la raison**, leur élaboration n'est pas moins artificielle : quoi de moins objectif, en vérité, que de tirer par une série de déductions l'idée de l'âme du raisonnement catégorique, l'idée de l'univers du raisonnement hypothétique et l'idée de Dieu du raisonnement disjonctif ? Il n'y a là qu'un trompe-l'œil et l'apparence de la science.

C'est sur ces bases chancelantes que repose la **thèse essentielle du criticisme** ou l'*innéisme* des idées, qui ne sont plus que des formes a priori et des lois de notre esprit. D'abord, il n'est pas vrai que l'**espace et le temps soient des formes a**

1. **Lange**, cité dans **Gonzalez**, *Hist. de la phil.*, t. III, p. 465. — 2. **A. Schopenhauer**, cité par **Daigneaux**, *Hist. de la phil.*, 1898, p. 415.

priori de la sensibilité. Il y a en dehors de nous des événements successifs et des choses étendues, qui expliquent facilement l'origine de ces idées : leur innéité est une thèse à reviser. — Il en est de même des **catégories**, et spécialement de l'**idée de cause**, qui est la catégorie maîtresse, à laquelle se ramènent toutes les autres. Notre esprit sait faire le discernement des catégories qu'il applique aux choses, et celle de cause, il ne l'applique pas à de simples antécédents : leur innéité est donc pour le moins inutile. — Quant aux **trois idées de la raison**, qui ne seraient plus que des *normes supérieures* de la pensée, ce ne sont plus des idées, puisqu'elles sont sans objet et qu'une idée sans objet est quelque chose d'inconcevable: elles doivent se ramener et s'ajouter aux douze catégories de l'entendement.

Innées et *pour autant subjectives*, telles sont donc pour Kant *toutes* nos idées. Si encore cette thèse était établie sur des **preuves irréfutables**. — Mais, d'abord, où donc est le paralogisme à voir dans l'idée du **moi** la réalité du moi, dans la pensée le sujet de la pensée et à dire avec Descartes : « Je pense, donc je suis » ? — Quant aux **quatre antinomies cosmologiques** de Kant, elles sont peu dignes de son génie : un étudiant en Logique suffit à les résoudre. — Enfin, s'il faut concéder que la **preuve ontologique**, qui s'appuie sur le principe d'identité, est inefficace et impuissante à établir l'existence de **Dieu**, il n'en est pas de même des principes de causalité et de finalité et partant des **preuves a posteriori**, admises par S. Thomas et les plus grands génies de tous les temps.

B. — Kant les remplace par l'**argument moral**, mais la voie qu'il inaugure est semée **d'impossibilités et de contradictions.** C'était **une contradiction** de n'oser ni nier ni affirmer la chose en soi, le noumène, l'*Etwas* transcendantal et de dire cependant qu'il est la cause des sensations et donc de tout le monde des phénomènes. — C'en est **une seconde** d'affirmer l'existence de vérités que l'on vient de déclarer indémontrables, de vouloir atteindre par la raison pratique ce qu'on a déclaré inaccessible à la raison théorique, comme si, théorique ou pratique, la raison n'était pas toujours une seule et même faculté de l'âme. — Il y a **encore contradiction** dans le fait de proclamer les postulats de la raison pratique ; ce sont des vérités métaphysiques appuyées sur le principe de causalité : or le principe

de causalité, on vient de le déclarer purement subjectif. — Et que penser d'un philosophe qui prétend établir une **morale sans métaphysique**, et mieux encore, fonder **la métaphysique sur la morale** et qui avec une apparente inconscience intitule un de ses ouvrages : « Principes métaphysiques de la morale » ? N'est-ce pas reconnaître que la Métaphysique est le fondement de la morale ? — En réalité, c'est la **liberté** dans le système de Kant qui est le **fondement de l'ordre moral** ; or la liberté, selon Kant, n'est ni prouvée par la raison, ni attestée par le témoignage de la conscience : elle n'est que supposée par l'impératif catégorique. Sur cette supposition repose sa philosophie morale ; c'est assez en indiquer la faiblesse et la fragilité.

C. — Ainsi l'ordre moral reste suspendu en l'air comme l'ordre de la connaissance : de là les **conséquences dogmatiques** et **éthiques** les plus désastreuses.

C'est d'abord le **scepticisme idéaliste** : si c'est la raison qui dicte, qui impose ses lois à la nature, nous ne la connaissons pas telle qu'elle est, et nous voyons déjà venir Fichte qui ose avancer que : « le moi pose le non-moi » et Hégel qui déclare hautement que « tout l'idéal est réel ». Les constructions idéalistico-sceptiques des successeurs de Kant étaient en germe dans son système. — C'est ensuite le **matérialisme**. Kant ne voulait ni intellectualiser comme Leibniz, ni sensualiser comme Locke : mais ne pouvant garder l'équilibre entre les deux, il ne pouvait que pencher vers le second : il l'a rejoint et dépassé. Le matérialisme contemporain vient de Kant par son principe : Kant l'a posé en disant que l'*etwas* nouménique qui affecte nos sens, et pour autant matériel, peut être en même temps le sujet de la pensée spirituelle. Il en vient par voie de conséquence : si l'expérience seule peut attendre la réalité, la métaphysique ne mérite pas une heure de méditation, et c'est le positivisme qu'il faut cultiver. Il en vient encore par réaction contre les exagérations idéalistes du philosophe de Kœnisgberg et de ses disciples. — C'est enfin l'**athéisme** de Renan et de Vacherot : si la réalité de Dieu est l'inconnaissable, il ne reste plus que le Dieu-idée, le Dieu-idéal et en voie de progrès.

Les **conséquences de l'éthicisme kantien** ne sont pas moins pernicieuses. — D'abord la **morale indépendante** sort en droite

ligne du kantisme : si la volonté est autonome, si la conscience morale ne dépend pas de Dieu, s'il n'y a pas d'autre religion que la morale, le devoir et l'obligation ne relèvent que de l'autonomie de la raison. — Et si l'homme existe comme « fin en soi », si dans toutes ses actions il doit toujours être considéré en même temps comme fin, l'homme, qui n'est qu'un ensemble de phénomènes, est pourtant l'absolu : ce rationalisme conduit à une **morale anthropocentrique** — C'est la déification du moi : d'autant que, chez Kant, il n'y a **pas de christianisme doctrinal** : faits de la Sainte Ecriture et dogmes de l'Eglise sont de purs symboles d'idées morales et l'on voit déjà venir l'interprétation **naturaliste** de l'école de Tubingue ou **symboliste** du modernisme. — Morale sans religion, elle est aussi sans béatitude : pour Kant, le bien n'est pas une convenance, c'est ce qui est obligatoire, et on doit l'accomplir sans aucune recherche de plaisir et de joie : c'est un **retour au stoïcisme**.

Quoi qu'il en soit donc des intentions et du génie de Kant, sa philosophie n'en reste pas moins **essentiellement erronée et pernicieuse** : inspirée en tout par le rationalisme, elle porte dans ses flancs le scepticisme et l'idéalisme en spéculation, le naturalisme en morale, et comme conséquences immédiates, le panthéisme, le matérialisme et l'athéisme : l'histoire contemporaine en fera la preuve. Disons donc en résumé avec Gonzalez : « La conception philosophique de Kant est une conception grandiose et profonde, si l'on considère le génie et la puissance d'analyse de son auteur : mais, si on la considère dans ses rapports avec la vérité et la réalité, c'est une **conception sophistique**, féconde pour le mal, stérile et inféconde pour le bien. Dans son essence, dans ses résultats, dans son histoire, l'œuvre de Kant est une **œuvre de mal**, non une œuvre de vie [1] ». Autant et plus que Rousseau, Kant est l'auteur responsable de l'ordre social et anarchique qui est là sous nos yeux.

1. **Gonzalez**, *Hist. de la phil.*, t. III, p. 473 ; — cf. **Renouvier**, *Critique de la doctrine de Kant*, 1906 ; — **Al. Fouillée**, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905 ; — **Félix Sartiaux**, *Morale kantienne et morale humaine*. 1917.

TROISIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DU XIX^e S.[1]

468. Caractères et division : influence de Kant. — La philosophie du XIX^e siècle relève de Kant et de ses œuvres : le mouvement kantien, pendant longtemps, influencera tous les autres.

A. — A son apparition, le kantisme suscita plus d'un adversaire : en première ligne les partisans de Locke ; puis EBERHARD (1739-1809) et TIEDEMANN (1748-1806), historien de la philosophie, tous les deux disciples de Leibniz ; HERDER (1744-1803) qui écrivit (n. 418) une *Métacritique* de la Critique de la raison pure et STATTLER (n. 449) son *Anti-Kant*, dès 1788. — Mais aussitôt des défenseurs s'élèvent, que l'on peut ranger en deux classes : les uns sont des partisans déclarés de Kant, comme SCHULTZ (1739-1805) qui donne des *Eclaircissements* sur la critique et le poète SCHILLER (1759-1805) qui soutient des polémiques à son sujet ; les autres, à la suite de BARDILI (1761-1808), sont des éclectico-kantiens qui modifient plus ou moins les idées de Kant.

Au début du XIX^e s., les adversaires se font rares. Mais Ch. REINHOLD (1758-1823) de Vienne et KRUG (1770-1842) de Wittemberg continuent de populariser la doctrine kantienne, tandis que BOUTERWECK (1766-1828) et surtout FRIES (n. 486) l'interprètent dans un sens subjectiviste et psychologique.

B. — Cette influence immédiate de Kant en provoque une autre plus éloignée, moins personnelle, mais plus profonde et plus générale : celle de la doctrine. Bientôt, en effet, partout répandue, la critique kantienne va servir de substratum aux principaux systèmes philosophiques de notre temps. Ces systèmes sont très nombreux et il est difficile d'en donner la classification. Il en est, comme le panthéisme, l'éclectisme, qui ont une patrie particulière et se construisent bien géographiquement, mais, bientôt, ils ont des représentants dans tous les pays, la facilité des communications ayant amené la propagation rapide des idées et fait tomber les frontières philosophiques. De là l'influence universelle de la philosophie kantiste dont relèvent de quelque manière, soit par filiation di-

1. *Consulter* : — après les *Œuvres* des Philosophes contemporains ; — **de Margerie**, *Philosophie contemporaine*, 1870 ; — **Ferraz**, *Etude sur la Philosophie en France au XIX^e s.*, 1877 ; — **A. Franck**, *Philosophes modernes*, 1879 ; — **Faguet**, *Politiques et moralistes du XIX^e s.*, 1898 ; — **J. Bourdeau**, *La philosophie affective ; nouveaux courants dans la phil. contemporaine*, 1912 ; — **V. Delbos**, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918 ; — **Har. Hœffding**, *Les Philosophes contemporains*, 1908 ; — enfin toutes les *Revues philosophiques contemporaines*.

recte, soit par combinaisons, soit par réaction, presque toutes les écoles philosophiques contemporaines. Nous allons nous en convaincre en parcourant celles qui se sont formées d'abord *en dehors*, puis *au sein de la philosophie chrétienne.*

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DU XIXe SIÈCLE

Rationaliste.

- **Ier** *Formation* des écoles principales.
  - 1. Le Panthéisme germanique.
    - a. Idéaliste. — *Fichte. Schelling. Hégel.*
    - b. Réaliste. — *Krause*, etc.
  - 2. L'Eclectisme français.
    - Précurseurs.
    - *Victor Cousin.*
    - Ses disciples.
  - 3. Positivisme anglo-franç.
    - Auguste *Comte*, etc.
    - *Stuart Mill*, etc.
    - Doctrines positivistes.
- **IIe** *Evolution* en écoles secondaires.
  1. Mouvement idéaliste en Allemagne.
  2. Mouvement éclectique en France.
  3. Mouvement positiviste en Angleterre...
- **IIIe** *Diffusion.*
  1. En divers pays.
  2. Le matérialisme cosmopolite.

Scolastico-chrétienne

- **Ire Phase.** Fluctuations.
  - 1. Divers éclectismes.
    - a. En Italie, en Espagne.
    - b. En Allemagne, en France.
    - c. En Angleterre, etc.
  - 2. Nouveaux essais.
    - a. Le traditionalisme.
    - b. Le sentimentalisme.
    - c. L'idéalisme rosminien.
    - d. L'ontologisme.
- **IIe Phase.** Restauration néo-scolastique.
  1. En Italie, — 2. Espagne, — 3. Allemagne.
  4. En France, — 5. Belgique : *D. Mercier.*
  6. Dans les autres pays d'Europe.
  7. Dans les deux Amériques.

SECTION I

PHILOSOPHIE RATIONALISTE DU XIXe SIÈCLE

Nous examinerons successivement : dans l'ordre chronologique les *écoles principales* qui semblent dominer le mouvement philosophique du XIXe siècle ; dans l'ordre logique *les écoles secondaires* qui en dérivent : géographiquement les philosophies de *chaque nation* particulière ou le matérialisme *cosmopoliste* qui en fut comme la résultante la plus générale. De là trois étapes ou trois groupes d'écoles de philosophie qui en représentent comme la *formation*, l'*évolution* et la *diffusion.*

Ire ÉTAPE

Formation des trois Ecoles principales.

Il nous semble que trois courants philosophiques dominent à l'origine tous les autres : le *panthéisme germanique*, issu du kantisme ; l'*éclectisme français* de Cousin et de ses disciples ; le *positivisme anglo-français* de Stuart Mill et de Comte.

§ I. — LE PANTHÉISME GERMANIQUE.

Il a deux formes distinctes : il est *idéaliste* avec Fichte, Schelling et Hégel : il prend une nuance *réaliste*, empirique ou positiviste chez Krause, Schopenhauer et Schleiermacher.

I. — LE PANTHÉISME IDÉALISTE.

469. Fichte (Jean-Théophile) (1762-1814) [1], — après avoir entendu Kant à Kœnisberg, goûta sa philosophie. Longtemps précepteur, il devint, lui aussi, professeur à Iéna, à Erlangen et à Berlin : accusé d'athéisme, il fut banni de Saxe en 1799. — Son œuvre classique, comme philosophe spéculatif, est la *Théorie de la science.* Mais la partie pratique, morale et sociale est la plus importante de sa philosophie : à cette seconde phase de sa pensée appartient *la Destinée de l'homme, l'Instruction pour la vie bienheureuse* et les fameux *Discours à la nation allemande.*

L'*objet* de sa *Théorie* est d'expliquer le passage du subjectif à l'objectif et d'atteindre la chose en soi, le noumène, inaccessible, d'après Kant, au sujet pensant. Fichte comble l'abîme qui sépare le sujet et l'objet en identifiant l'objet avec le sujet. Pour lui, il n'y a qu'un seul être réel, le *Moi*, qui est le principe de tout : — de là l'*égoïsme* transcendantal. *D'abord*, le Moi se pose lui-même, car, étant l'être unique et absolu, il est doué d'activité pure et infinie, et c'est en vertu de cette activité qu'il se pose : « pour le Moi, se poser lui-même, être, exister sont des choses absolument identiques ». — *Mais*, bientôt le Moi s'impose à lui-même une limite et, contraint pour autant de se replier sur lui-même, il acquiert de soi une conscience réfléchie, c'est-à-dire qu'il se pose à lui-même comme objet de la pensée : c'est le non-moi ou le monde extérieur avec tous ses phénomènes. — Cependant le *Moi*, en produisant le *non-moi*, n'a pas cessé d'être identique à lui-même : il y a identité parfaite entre le monde et le moi, entre l'objet et le sujet ; le premier n'est qu'un développement du second, une forme du moi. — En résumé, trois moments dans l'évolution du moi ; affirmation primitive du moi, c'est la thèse ; affirmation du non-moi, c'est l'antithèse ;

1. **Xavier Léon**, *Fichte et son temps*, 1924.

union réciproque du moi et du non-moi, c'est la synthèse. Et ainsi la dualité primitive n'est qu'une illusion ; au fond de toutes choses il n'y a d'autre réalité que le Moi, qui se pose et ainsi « demande à embrasser en soi toute la réalité et à remplir l'infini ».

Cependant, dans l'ordre pratique, et sans craindre la contradiction, Fichte admet plusieurs *moi* empiriques et individuels, manifestations particulières du moi pur et absolu : sans eux, on ne concevrait ni la liberté, qui est le *summum ens* pour Fichte, ni l'ordre moral. Et il n'y a pas d'autre Dieu que l'ordre moral : Dieu est ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée, qui ne vit que par lui renonçant entièrement à sa propre personnalité.

Comme on le voit, quelque élevées que soient les conceptions morales de Fichte et ses vues sur l'histoire de l'humanité, quelque grand que soit l'idéal auquel il appelle la nation allemande, peuple élu de la culture, sa doctrine n'en est pas moins imprégnée de **panthéisme**.. — Elle l'est aussi de **sensualisme**, car une des raisons que donne Fichte pour refuser à Dieu la personnalité, c'est que toute substance réellement existante est douée de sensibilité et que l'attribuer à Dieu serait tomber dans l'anthropomorphisme. — Concluons que Fitchte a développé **logiquement** le kantisme : Kant n'est pas panthéiste, mais si, comme il l'affirme, il n'y a que des phénomènes multiples et une chose en soi, Fichte est autorisé à dire que la chose en soi est la réalité unique, unique en elle-même et multiple dans ses manifestations. Et, comme les catégories sont des formes subjectives et l'espace et le temps des créations du moi, Fichte ne se sent pas le droit de les attribuer à quelque chose en dehors du moi ; le moi sera la chose en soi, l'être unique et absolu : **l'égoïsme transcendantal** est une conséquence très légitime du criticisme de Kant. — Mais en soi combien illégitime et mal fondé ! Ce n'est que sur des **affirmations gratuites** et des **contradictions**, avec un mélange bizarre de **sensualisme** et d'**idéalisme**, qu'il a étayé, dans un langage technique très spécial, une thèse **subtile**, **obscure** et **panthéistique**.

470. Schelling (Frédéric) (1775-1854) [1], — né à Leonberg, en Souabe, après avoir étudié à Tubingue, en compagnie de Hégel, enseigne à son tour, avec grand succès, la philosophie dans plusieurs universités et enfin à Berlin, où l'avaient précédé Fichte et Hégel : il meurt à 80 ans. Dès sa vingt-deuxième année, il publie ses *Idées sur la philosophie de la nature*, et, plus tard, un grand nombre d'autres ouvrages : *De l'âme et du monde, Système*

1. Cf. **Em. Bréhier,** *Schelling* (Coll. des *Grands Philosophes*), 1912.

de l'Idéalisme transcendantal, Bruno ou du principe naturel et divin des choses, Philosophie de la religion.

La doctrine de Schelling présente une triple phase en son évolution : dans la première il est partisan de Fichte ; dans la seconde, il lui oppose la théorie originale de l'Absolu ; dans la troisième il modifie ses idées théologiques et religieuses en un sens théiste et chrétien. Nous connaissons la première phase ; voici un résumé de la seconde. — Kant ne pouvait atteindre le non-moi : Fichte, pour l'atteindre avec certitude, l'avait identifié avec le Moi : Schelling identifie, au contraire, le moi avec le non-moi, et, se plaçant tout d'abord au sein de la réalité objective, qu'il désigne sous le nom d'Absolu, il en fera sortir l'universalité des êtres. D'abord l'*Absolu est* l'identité du subjectif et de l'objectif, du moi et du non-moi, du réel et de l'idéal, de la matière et de la forme, de l'unité et de la pluralité, de l'esprit et de la nature, du fini et de l'infini ; en d'autres termes, l'identité des contraires se réalise dans l'Absolu, qui ne change pas dans la série de ses transformations.

A) Ces *développements* de l'Absolu se font par deux voies parallèles, dans le réel et dans l'idéal ; — dans le réel, il produit d'abord la pesanteur de la matière, puis la lumière et le mouvement, enfin la vie et l'organisation, pour aboutir à un dernier terme qui les résume, l'*homme*, véritable abrégé du monde. — Dans l'idéal, l'Absolu produit l'histoire en général et d'abord la vertu et la science, puis la bonté et la religion, enfin la beauté et l'art, pour aboutir à un dernier terme, qui les résume encore, c'est-à-dire, *l'Etat*. — Enfin et pour achever le cercle de ses développements, l'Absolu remonte les deux ordres de l'idéal et du réel, et, les dépassant, tend à se saisir comme absolu par la raison et la conscience qu'il a de ce retour sur lui produit la *Philosophie* : c'est le terme ultime des développements de l'absolu. Pour Schelling, en effet, l'Absolu passe par trois phases : d'abord il est, c'est la thèse ; puis il se développe, c'est l'antithèse ; enfin il revient à lui, c'est la synthèse, comme l'indique le schéma qui suit :

L'Absolu avec ses développements

Réel.	Idéal.
1° Pesanteur de la matière.	1° Vertu et science.
2° Lumière et mouvement.	2° Bonté et religion.
3° Vie et organisation.	3° Beauté et art.
Homme.	Etat.

Philosophie.

B) Voici les *conséquences* d'une pareille et double évolution. Dans l'*ordre réel* : 1° Les corps sont de simples formes phéno-

ménales de l'être absolu et, par suite, il y a identité entre le monde et l'Etre infini. — 2° La *nature* en évoluant se reconnaît et par suite il y a identité foncière entre la nature matérielle et l'intelligence. — 3° L'*homme* est le terme supérieur de l'évolution et par suite il y a identité entre l'homme et l'absolu qui en est le vrai principe. — 4° La *liberté* elle-même est un produit de la force mystérieuse, cachée dans le fond de la nature.

Dans l'*ordre idéal* ou dans l'esprit humain, nous avons l'histoire de la religion, le christianisme. Ce sont autant de révélations plus ou moins explicites de l'Absolu ou de Dieu. En effet : — 1° Les événements historiques, en général les actes et états de conscience, sont au fond identiques aux forces de la matière, dont elles sont une efflorescence. — 2° Chacune des *périodes* historiques exprime un aspect de l'Absolu, qui se révèle d'abord comme fatalité, puis comme force instinctive, enfin comme providence. De là la période du destin, celle des grands empires de l'antiquité ; la période de la nature qui commence avec l'expansion de la république romaine ; la période de la providence, qu'inaugure peut-être le christianisme : « Quand cette période sera, Dieu sera. » — 3° Le Christianisme est donc une révélation plus parfaite et plus explicite de la vie divine, soit dans ses mystères comme la Trinité, soit dans l'Eglise, qui est comme une incarnation symbolique, à la fois finie et infinie, de l'Esprit universel.

Telle est la théorie de Schelling. Elle est : — **dans sa méthode**, une œuvre de l'imagination, car cette intuition intellectuelle et immédiate de l'absolu, qu'il appelle l'acte primitif de la raison, en réalité ni la raison, ni la science, ni la conscience n'en disent rien, et lui-même déclare qu'elle est un don inné de Dieu, qu'elle est présupposée sans aucune condition, qu'elle n'est nullement quelque chose qui puisse s'enseigner. — **Dans son fond**, c'est une thèse essentiellement panthéiste : l'être absolu est le seul qui existe réellement, il s'objective et évolue diversement dans le monde ; point de Dieu transcendant, mais une divinité immanente, sujette à un processus nécessaire et progressif, un Dieu rudimentaire, un *dieu implicite*, un dieu *in fieri* : c'est seulement dans l'homme qu'il se connaît et par la connaissance qu'il s'*explicite*. — **Dans son principe**, elle relève de Kant, comme celle de Fichte, quoique d'une autre manière, et, mieux encore, elle aboutit en ce qui touche le christianisme à la destruction de tout surnaturel : à part l'élément moral, les dogmes et les mystères du christianisme se ramènent à des idées mystiques, symboliques et naturalistes.

C'est sans doute cet **amalgame d'idées mystico-chrétiennes**

qui excita l'enthousiasme des contemporains de Schelling. Il eut de nombreux disciples, comme Tanner et Wagner (1779-1820) qui propagèrent sa doctrine. — Mais Schelling et Fichte étaient des précurseurs : nous arrivons à Hégel et aux Hégéliens.

471. Georges-Guillaume-Frédéric HÉGEL (1770-1831)[1], — né à Stuttgart, après avoir été compagnon de Schelling à l'université de Tubingue, enseigna d'abord la philosophie à Iéna où il rompit avec son ami, puis à Heidelberg, enfin à Berlin où il succéda à Fichte. — Nous avons de lui : la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la *Logique* en trois volumes (1812-1826), l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), les *Eléments de la philosophie du droit* (1821), sans compter ses *Cours sur la Philosophie de la religion*, l'*Histoire de la Philosophie*, l'*Esthétique*... publiés après sa mort.

Fichte avait transformé la *chose en soi* de Kant en Moi pur, principe nécessaire du non-moi ou monde phénoménique : Schelling en avait fait un Absolu objectif, principe commun du moi et du non-moi, c'est-à-dire de la double manifestation phénoménique de l'Absolu. Pour Hégel, cet absolu, c'est l'Idée et toutes les choses existantes ne sont que des manifestation de l'Idée. — Pour le comprendre, il importe donc de connaître *comment* Hégel conçoit l'Idée et *comment*, avec et par elle, il explique toutes les réalités existantes.

A. — Qu'est-ce que l'Idée dans sa forme pure ? On peut en déterminer la nature par l'idée d'être, la plus universelle de toutes nos idées. En effet, la qualité est une manière d'*être* ; la quantité, une manière d'*être* ; l'action, le phénomène, des manières d'*être*. - L'être est donc *tout* : mais, en même temps, il n'est rien, car il n'est ni blanc, ni noir, ni bon, ni étendu et ainsi l'être pur équivaut au non-être, au *néant*. — En conséquence, il est l'être et le non-être, et c'est parce qu'il est l'un et l'autre, qu'il *devient* autre chose. Voilà ce devenir, cet être-néant qu'Hégel appelle Idée, et ce qui par ses développements engendrera toutes choses.

Voici les conséquences : — 1° l'Idée ou l'être-néant est la contradiction même et il faut rejeter le principe de contradiction, d'après lequel une chose ne peut pas à la fois être et n'être pas. — 2° La contradiction que renferme l'Idée se résout dans l'unité ou le devenir, mais à son tour le devenir engendre deux termes contradictoires : thèse, antithèse,

1. **A. Vera**, *Essai de Philosophie hégélienne*, 1864 ; — **Georges Noël**, *La logique de Hégel*, 1897 ; — **P. Roques**, *Hégel, sa vie et ses œuvres*, 1912.

synthèse, voilà la genèse du *devenir* et à toutes ses étapes, la marche du développement hégélien. — 3° L'Idée devient successivement concept ou pensée pure, monde ou nature matérielle, homme ou esprit humain, trois manifestations différentes de la même Idée, qui permettent de substituer au principe de contradiction le *pronuntiatum* suivant, base de la philosophie hégélienne : tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel.

B. — Ces trois développements de l'idée nous en indiquent en même temps la division : il y aura la logique, la philosophie de la nature, et la philosophie de l'esprit.

1° La *Logique* de Hégel est la science de l'Idée pure et abstraite. Dans cette sphère ou première époque ou première manifestation, l'Idée se détermine dans trois principes abstraits : l'être, l'essence et la notion. En tant qu'*être*, elle est qualité, ou quantité ou mesure de l'une et de l'autre. En tant qu'*essence*, elle apparaît comme substance, comme phénomène ou comme réalité. Enfin en tant que *notion*, elle se détermine comme notion subjective, comme notion objective, et comme idée. Ainsi, la *loi du Devenir* commence à opérer dans ces premières manifestations de la pensée-être ou de l'Idée-raison : car, dans chaque série, il est facile de voir que la seconde manifestation est l'opposé ou l'antithèse de la seconde et que la troisième est la synthèse des deux autres. — Il en sera de même dans la sphère de la nature et dans celle de l'esprit.

2° La Philosophie de la *Nature* est la science des déterminations de l'idée-raison dans le monde matériel. Là, en effet, elle s'objective et s'extériorise, suivant la même loi dialectique ; et la matière primitive et indéterminée sert de point de départ à cette nouvelle évolution de l'Idée. Son processus contient trois moments, le moment mécanique, le moment chimique et le moment organique. En tant que *mécanique*, l'Idée devient espace et temps, matière et mouvement, mécanique absolue. En tant que *physique*, elle se divise et se concrète en substances ou individualités générales ou individualités particulières, ou individualités totales. En tant qu'*organique*, elle se change en nature géologique, en nature végétale, en nature animale, et ainsi au moyen de gradations ascendantes et insensibles, se transforme en plante, zoophyte, polype.... jusqu'à l'organisme humain. — Mais, ne le perdons pas de vue, toutes ces formes de la nature, matière, végétaux et animaux sont des êtres dont la véritable essence est la raison, puisque l'idée ou la pensée absolue en est le fond intime ; nouveau confirmatur de pronuntiatum hégélien : tout ce qui est réel est rationnel et inversement.

3° La Philosophie de l'*Esprit* est la science des déterminations de l'Idée dans l'esprit humain où, en se repliant sur elle-même,

elle acquiert la conscience et la liberté. Ici encore réapparaît le rythme trilogique des évolutions de l'Idée, qui se détermine comme esprit subjectif, comme esprit objectif, comme esprit absolu. L'esprit *subjectif* comprend l'ensemble des transformations qui de la sensation, de l'instinct.... conduisent l'Idée à l'Intelligence et à la Liberté : l'*anthropologie*, la *phénoménologie* et la *psychologie* sont les trois phases ou sciences de ces déterminations. — L'esprit *objectif* se manifeste d'abord comme *Droit*, puis comme *Etat*, puis comme *Histoire* : selon Hégel, le Droit pénal implique celui d'imposer la peine de mort ; la forme politique la plus parfaite de l'Etat est la monarchie ; la guerre de conquête et donc la victoire, par cela seul qu'elle est une victoire, est une juste et légitime évolution historique d'une nation. — Enfin l'esprit *absolu* est l'évolution de l'Idée comme *art*, comme *religion* et comme *science* ou philosophie. Hégel a sur l'art des vues profondes et justement admirées dans leur ensemble. Mais, quant à la religion et à tous les dogmes du christianisme, il en prépare la ruine en ne faisant pas de Dieu un être spécial et distinct des autres êtres. Il le remplace par la science : Dieu, d'après Hégel, est ainsi le terme final du devenir universel, mais il est *in fieri* dans tous les moments qui précèdent.

Ce bref exposé permet déjà de conclure que l'**hégélianisme** est une conception à la fois **grandiose** et **contradictoire**. — Il est une **synthèse** scientifique éminemment compréhensive, construite avec la plus inflexible méthode, très universelle dans ses applications et singulièrement profonde dans ses aperçus originaux ; et, pour cela, on a pu écrire que, s'il avait été fidèle à l'inspiration chrétienne, Hégel eût été l'Aristote des temps modernes. — Mais ce grandiose édifice repose sur le néant, puisque l'Idée qui en est la base est identique à l'être pur ou au non-être. Aussi est-il construit avec des **contre-vérités**, hautement proclamées : l'Etre et le néant sont identiques, la contradiction est la vérité même, le rationnel est réel, le fini est l'infini, l'individu est une illusion de l'esprit universel, la force victorieuse est la justice même, le fatalisme est la loi de l'histoire, l'esprit humain est l'esprit divin, Dieu se fait et consiste dans un devenir perpétuel. — Au fond, l'hégélianisme est **un panthéisme athée**, où la pure puissance, partie de l'être-néant et poussée par une loi dialectique, parvient de la matière inorganique jusqu'au cerveau de l'homme et là prend conscience de sa divinité sans l'avoir encore, puisqu'elle n'est qu'un deus *in fieri*, qui ne peut jamais l'être. Jamais le panthéisme n'avait été formulé, chez Spinoza lui-même, avec une telle **rigueur de logique**.

472. Les Hégéliens — sont légion : car l'influence exercée par Hégel sur l'esprit de ses contemporains fut immense et dans toutes les branches du savoir humain. L'on peut dire que le mouvement hégélien est l'un des plus vastes qu'ait enregistrés l'histoire de la philosophie.

Il y a la *droite hégélienne* qui a pour représentants les philosophes et les théologiens qui sollicitent les idées de Hégel dans un sens conservateur et chrétien. — Parmi les philosophes, il faut citer Hermann Fichte (1797-1876), Ulrici (1806-1884) et Weisse (1801-1866) : tous les trois s'expriment dans un sens plus théiste et plus chrétien que leur inspirateur, en particulier sur ce qui regarde l'existence personnelle et les attributs de Dieu, l'immortalité de l'âme humaine et l'existence de la vie future. — Parmi les théologiens protestants qui s'efforcent d'expliquer les dogmes révélés à l'aide de la doctrine hégélienne, il faut mentionner Daub (1765-1836) et Marheineke après 1820 : partant du principe que l'idée philosophique et l'idée religieuse sont substantiellement identiques, ils aboutissent à un syncrétisme hybride, et à la quasi-identité de la science humaine et du dogme divin. — Très nombreux sont les philosophes ou les théologiens qui s'inspirent du principe hégélien.

L'arbre tombe du côté où il penche : puisque la droite hégélienne portait dans son sein le rationalisme naturaliste avec le panthéisme, elle devait conduire à Bauer (1809-1882), chef de l'école de Tubingue, à Strauss et aux extrémistes de la *gauche hégélienne.* — Strauss (1808-1874), après avoir lu la *Phénoménologie,* fut pris d'enthousiasme pour Hégel et, dès 1835, publiait sa *Vie de Jésus,* qui est la négation du surnaturel, de l'historicité du Christ et la divinisation de l'humanité ; puis, en 1872, son ouvrage sur l'*Ancienne et la Nouvelle Foi* qui est un véritable programme d'athéisme et de matérialisme : Strauss appliquait à l'univers ce que Hégel avait dit de l'Idée. — Parmi les extrémistes, qui poussent l'hégélianisme à ses dernières conséquences, il faut citer Feuerbach (1804-1872), Max Stirner (1806-1856) et surtout Arnold Ruge (1802-1880), qui applique l'hégélianisme à l'ordre religieux et politico-social et pousse à l'extrême la haine de la religion chrétienne et la matérialisation de toutes choses (n. 525).

L'**hégélianisme** a eu une **influence considérable** sur la pensée moderne et il a pénétré d'abord l'**éclectisme**, puis le **positivisme** (n. 478, 482, 505).

II. — LE PANTHÉISME RÉALISTE.

Avec Krause commence une phase nouvelle pour le panthéisme germanique, c'est-à-dire une réaction contre l'idéalisme qui s'accentuera chez Schopenhauer et Schleiermacher.

473. Krause et le panenthéisme. — Krause (1781-1832), né à Essenberg, après avoir parcouru universités, villes et philosophies, se retira en 1824 à Gœttingue pour y composer une philosophie qui lui fût propre. Il mourut en 1832, un an après Hégel. Ses écrits : *Esquisse de la logique historique, du droit naturel, d'un système philosophique, Plan du système de la philosophie* et de nombreux et fidèles disciples en Allemagne, en Belgique et en Espagne, ont divulgué partout le Krausisme.

Krause pose en principe que, seule, depuis la disjonction kantienne, l'intuition du premier être et de la première vérité peut constituer la science et voici ses principales *conclusions* : — 1° Dieu est l'essence une, infinie et totale en dehors de laquelle il n'y a rien : il est tout ce qui est, immanent en toutes choses, ou transcendant comme le tout relativement à ses parties. — 2° Dieu est dans un *fieri* perpétuel : et, non pas comme la cause produit son effet, mais comme le tout contient la partie, il contient et produit la vie de la nature, de l'humanité, de l'esprit : vivre, pour l'homme, c'est réaliser nécessairement l'essence divine. — 3° Il n'y a pas de création ab æterno, mais la matière, les âmes humaines sont ab æterno et dans un développement progressif vers un idéal infini. — 4° Le tout-humanité comprend les humanités partielles, répandues de tout temps dans les différents corps célestes et soumises à d'incessantes transformations.

Tel est le **panenthéisme** de Krause, qui prétend que Dieu a en soi le monde sans se résorber dans le monde. Arbitraire et impossible essai de **conciliation entre le panthéisme et le théisme** : **arbitraire**, parce qu'il repose tout entier sur l'affirmation purement gratuite de l'intuition de Dieu ; **impossible**, parce que Dieu, tout à la fois immanent et transcendant, est un concept contradictoire. Aussi et malgré la ressemblance de certaines formules, le **théisme est la négation radicale du panenthéisme**. — Sans doute, d'après l'un et l'autre, le monde est *en* Dieu et *par* Dieu: mais, d'après le théisme, il est en Dieu comme l'effet dans sa cause, et non comme la partie dans le tout ; il est par Dieu, qui l'a créé et le conserve, il n'en est pas le nécessaire développement. D'après l'un et l'autre, le monde est *sous* Dieu et pas *à côté* de Dieu, mais d'après le théisme, il est sous Dieu comme l'effet subordonné à sa cause, non comme sa détermination particulière. Il

n'est pas à côté de Dieu comme un être indépendant de Lui et soustrait à son action, mais il est à côté de Lui et distinct de Lui dans son essence et son existence.

474. Schopenhauer et le Pessimisme [1]. — Schopenhauer (1787-1860) naquit à Dantzig. Après avoir étudié Kant, Fichte, Gœthe et la religion de Bouddha, retiré à Gœttingue et voulant réagir contre l'idéalisme, il se mit à jeter les fondements d'une philosophie nouvelle. Il en exposa les principes dans sa thèse sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* (1819), dans son ouvrage capital *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818) et la *Volonté dans la nature* (1836), enfin dans ses *Parerga und Paralipomena* (1851). C'est alors seulement et avec le dégoût de l'Allemagne pour l'hégélianisme que commence la célébrité de Schopenhauer : son influence sera considérable.

Schopenhauer enseigne que la *chose en soi*, l'X kantien, c'est la volonté « Wille » et voici ses trois principales thèses :

1° La *philosophie* a pour but de nous faire connaître non l'origine, ni la fin du monde, ce serait de la théologie ; mais son essence intime et cela seulement par l'expérience, soit interne, soit externe. Elle se réduit donc à une cosmologie avec une certaine interprétation de la vie humaine ; et cette interprétation de la vie, donnée par la philosophie, est la métaphysique des savants ; fournie par la religion, elle constitue la métaphysique du peuple. Science du *monde* et interprétation de la *vie* : voilà toute la philosophie.

2° Le *monde* est l'universalité des phénomènes, produits d'une essence unique qui s'appelle Volonté. Ainsi les astres, les minéraux, les plantes, les animaux, l'homme et sa raison avec tous leurs phénomènes sans exception en sont les diverses phases ou les évolutions et les objectivations. — Or cette volonté unique, impersonnelle et infinie, cette tendance à vivre, nécessaire et aveugle, devient consciente d'elle-même et comme une force vive dans l'être humain. — Il suit de là que l'intelligence-phénomène est inférieure et postérieure à la volonté et que la volonté-phénomène, projetée comme l'intelligence dans les individus est soumise à un déterminisme absolu. Aussi la conscience-phénomène disparaît à la mort avec la *personnalité humaine* : un peu comme le bouillonne-

1. **Th. Ruyssen**, *Schopenhauer* (*Collect. des Grands Philosophes*), 1911 ; — **Foucher de Careil**, *Hégel et Schopenhauer*, 1862 ; — **Th. Ribot**, *La Philosophie de Schopenhauer*, 14e éd. 1925 ; — **A. Bossert**, *Schopenhauer et ses disciples*, 1920.

ment à la surface de l'eau : seul, demeure le fond indestructible de la volonté impersonnelle.

3° Dans l'*homme* donc, la Volonté est un effort permanent et conscient de vivre et d'accroître sa vie. Or cet effort vient d'un besoin à satisfaire : s'il est satisfait, surgit aussitôt un nouveau besoin : s'il ne l'est pas, c'est la douleur, et ainsi la vie est une série continue de besoins et de souffrances. Heureux, — car l'optimisme est un contre-sens, — qui interprète ainsi savamment sa vie : il sait que l'anéantissement (nirvana) de son existence individuelle sera, seule, la fin de ses souffrances et reste la destinée finale à laquelle il doive aspirer. Il faut donc s'appliquer à détruire la volonté de vivre : et pour cela, avec une mutuelle compassion vis-à-vis des autres, sont à recommander : les jeûnes, la résignation passive, l'inaction ou le quiétisme complet, l'extinction nirvanique de la vie, c.-à-d., sinon le suicide, ce qui serait logique, du moins l'abolition du mariage et la mort volontaire par inanition.

Schopenhauer peut être considéré comme **métaphysicien** et comme **moraliste**. — Comme **métaphysicien**, c'est essentiellement un panthéiste, mais un **panthéiste empirique et matérialiste** : un **panthéiste**, car sa volonté, comme l'idée de Hégel, l'absolu de Schelling et le Moi de Fichte, est l'unique substance qui se cache sous les phénomènes ; — **empirique** et c'est là son originalité, car il a voulu, comme le positivisme, tirer de l'expérience seule la science du monde ; — **matérialiste**, car, pour lui, Dieu n'existe pas, l'animal est la même chose que l'homme et la pensée est une sécrétion du cerveau.

Comme **moraliste**, Schopenhauer est un soufi de l'Inde musulmane : son pessimisme est une réminiscence de la morale bouddhique, et, quoique rare en Europe, il ne laissera pas d'exercer une influence désastreuse sur une certaine littérature romantique, qui prêche le **désespoir** et la légitimité du **suicide**.

475. Schleiermacher[1] **et la philosophie de la religion.** — Ministre protestant et professeur de Théologie à Halle, puis à Berlin, Schleiermacher (1768-1834), pour concilier la religion avec le panthéisme, en proposa une théorie nouvelle, dans ses *Esquisses* et surtout son *Exposition de la foi chrétienne* (1821).

La religion ne consiste pas dans la morale du devoir au sens

1. **Ed. Gramaussel**, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, 1908.

de Kant, mais uniquement dans le sentiment de la présence de Dieu et de notre dépendance vis-à-vis de l'Infini. La réflexion sur ce sentiment conduit, il est vrai, à des conceptions abstraites de la divinité, à des dogmes variés et à des religions positives différentes. Mais, que l'on soit théiste ou panthéiste, cela importe peu ; quant aux dogmes, ils peuvent être faux, ils ne sont pas objets de foi, ce sont de simples formules ou des symboles, expression de la foi subjective ; enfin les formes de religion, quoique plus parfaites les unes que les autres, ont au fond la même valeur. Seule la religion, c'est-à-dire le sentiment religieux, ne change pas.

Le **panthéisme** avec un certain **fidéisme** fait le fond de cette philosophie de la religion, car Dieu ou l'Infini se confond avec l'univers, conçu qu'il est simplement comme le lien qui en relie les diverses parties. H. RITTER († 1869), RITSCHL († 1889) et de nombreux protestants libéraux en Allemagne, Aug. SABATIER en France (n. 495) [4], LOISY et les modernistes (n. 562) **relèvent de Schleiermacher** et lui ont emprunté son idée fondamentale et kantiste, qui place la religion dans un **sentiment subjectif.**

§ II. — L'ÉCLECTISME FRANÇAIS [1].

L'éclectisme est une restauration de la philosophie en France au XIX^e s., plus tardive, à cause de la révolution, que celle de Reid en Ecosse et celle de Kant en Allemagne ; elle sera moins téméraire que celle-ci et plus hardie que celle-là. En voici l'origine, le triomphe et les branches diverses.

I. — LES PRÉCURSEURS.

476. De Gérando et Laromiguière. — Avant de devenir conseiller d'État, le baron de Gérando (1772-1842) s'était adonné à la philosophie. Sa *Théorie des signes et de l'art de penser* fut suivie d'un autre livre intitulé *Génération des connaissances humaines* et, dès 1804, de son *Histoire comparée des systèmes de philosophie.* Dans le premier de ces ouvrages, il est sous l'influence de Condillac ; dans le second, il apporte des restrictions à son sensualisme, et dans le dernier, il se montre déjà un digne précurseur de l'éclectisme.

Laromiguière (1756-1837) [2], professeur à Paris, à la Faculté des Lettres, y donna de 1811 à 1813 et avec un très grand succès ses *Leçons de Philosophie* ; déjà en 1788, à Toulouse, il avait publié ses *Eléments de Métaphysique.*

1. F. Ravaisson, *La philosophie en France au* XIX^e *s.*, 1868. — 2. Cf. D. Lami, *Philosophie de Laromiguière*, 1867.

Dans la question des facultés, Laromiguière se sépare de Condillac : il admet, en effet, outre la sensation passive, l'attention, pouvoir actif, qui est la première de nos facultés et selon lui, nous en avons six : l'attention, la comparaison, le raisonnement, puis le désir, la préférence, la liberté : les trois premières se ramènent à l'entendement : les trois autres à la volonté. — Dans la question de l'origine des idées, Laromiguière se sépare tout à la fois de Condillac et de Locke : la sensation de l'un, la sensation et la réflexion de l'autre lui paraissent insuffisantes. Il admet quatre sources de nos idées : le sentiment-sensation, le sentiment des facultés de l'âme, le sentiment de rapport et le sentiment moral.

Ainsi, après avoir tenu le milieu entre Condillac et Locke, Laromiguière dépasse ce dernier et tend vers **le spiritualisme**.

477. Ampère, Maine de Biran et Royer Collard. — *Ampère* (1775-1836) [1], professeur à la Sorbonne, est imprégné de christianisme, mais il parle le langage technique des Allemands et reste en relation avec les sensualistes de son temps : de là son éclectisme qui se manifeste dans son *Essai sur la philosophie des sciences.* — Son ami, *Maine de Biran* (1766-1824) [2], âme méditative, porté à la solitude, passe par trois phases successives. Il composa d'abord un *Mémoire sur l'habitude*, où Destutt de Tracy reconnut sa doctrine. Peu à peu la réflexion sur lui-même l'amène au spiritualisme, qu'il défend dans son *Essai sur les fondements de la psychologie.* Ses œuvres inédites ont démontré que, sur la fin de sa vie, il s'acheminait chaque jour davantage vers les solutions de la Philosophie chrétienne et même vers un certain mysticisme (n. 540). — *Royer-Collard* (1765-1845) [3], d'abord avocat puis improvisé professeur, enseigna la philosophie à l'Ecole normale de 1809 à 1815 : il n'a laissé que des *Fragments*, publiés par Jouffroy avec les Œuvres de Reid.

C'est donc de la Philosophie sensualiste et athée de l'Encyclopédie que sont partis ces trois philosophes, qui essaient d'en délivrer l'esprit français. — Le *premier* cherche sa voie : il commence à se dégager du sensualisme en faisant une place d'honneur aux sciences noologiques et en traçant la méthode à suivre pour remonter des effets à la cause et découvrir la substance sous le phénomène : mais sa méthode est encore trop positive et scientifique. — Le *second* défend, dans

1. **Barthélemy-Saint-Hilaire**, *Philosophie des deux Ampère*, 1866. — 2. **Couailhac**, *Maine de Biran* (*Collect. des Grands Philosophes*, 1905) ; — **G. Michelet**, *Maine de Biran* (*La Pensée chrétienne*), 1906 ; — *Œuvres de Maine de Biran*, publiées par **Tisserand**, 1920-1925. — 3. **De Barante**, *Royer-Collard, sa vie politique, ses discours et ses écrits*, 1861 ; — **Spuller**, *Royer-Collard*, 1895.

la seconde et troisième phase de sa vie, toutes les thèses spiritualistes : la substantialité du moi, la parfaite spiritualité de l'âme, l'immortalité personnelle, la distinction des sens et de l'intelligence, la valeur objective du principe de causalité. Et cette métaphysique il l'appuie sur l'expérience, surtout interne, principalement sur le sentiment de l'*effort musculaire* : grâce à ce phénomène d'observation, l'on peut saisir la relation qui existe entre l'énergie volontaire et l'effet produit dans la matière extérieure et, pour autant, la réalité de la causalité. Aussi sa grande étude était-elle de se *regarder passer*, comme il le dit quelque part, et son originalité comme son mérite a été de mettre en harmonie la métaphysique avec l'expérience. — Quant à *Royer-Collard*, il enseigne la philosophie écossaise, qu'un livre de Reid, trouvé à l'étalage d'un bouquiniste, lui a fait connaître. Seulement les *Recherches sur l'entendement humain* (n. 434), Royer-Collard, les complétant au delà des principes du sens commun, exalte la raison jusqu'aux frontières de l'idéalisme dans l'ordre spéculatif, et du rationalisme libéral dans l'ordre pratique et politique.

Il est un point sur lequel, au milieu de mille divergences, les éclectiques s'entendent : c'est la **méthode psychologique** et l'**étude des facultés** de l'âme ramenées à trois principales : la sensibilité, la volonté et l'intelligence. De là **trois champs** d'étude : Ampère explore surtout le premier élément, Maine de Biran le second et Royer-Collard le troisième. — **Tous relèvent de Descartes** : « C'est du cartésianisme, dira Bouillier, que nous tenons et notre méthode et la plupart de nos principes ». Parmi eux, Maine de Biran est peut-être le métaphysicien le plus profond. « Il est notre maître à tous », disait Royer-Collard. — Seulement l'éclectisme est à la fois *une* méthode, *une* doctrine *qui est le spiritualisme*, et *un* esprit, *qui est le rationalisme théologique*. La méthode *qui est l'éclectisme* triomphera avec Cousin : la doctrine et l'esprit, qui en sont peut-être l'aspect principal, seront continués pendant tout le cours du XIX^e siècle, pour déchoir avec lui.

II. — VICTOR COUSIN (1792-1867).

478. Ses écrits et sa philosophie [1]. — Choisi comme sup-

1. Cf. **J. Alaux**, *La philosophie de M. Cousin*, 1864 ; — **Ch. Secrétan**, *La philosophie de Victor Cousin*, 1868 ; — **Paul Janet**, *Vict. Cousin et son œuvre*, 1885 ; — **Barthélemy-Saint-Hilaire**, *M. Victor Cousin*, 1895 ; — **J. Simon**, *Victor Cousin*, 1910.

pléant de Royer-Collard en 1815, V. Cousin enseigna tout d'abord la philosophie écossaise, puis, dès 1817, exposait celle de Kant et, après trois voyages en Allemagne, celle de Hégel en 1828 ; son influence dans l'enseignement philosophique fut considérable jusqu'à sa mort. — Ses principaux ouvrages, outre la traduction des Dialogues de Platon et autres œuvres d'érudition, sont le livre intitulé *Du Vrai, du Beau et du Bien*, de nombreux *Fragments philosophiques* et une *Histoire générale de la philosophie* depuis les temps les plus reculés jusqu'au XVIII^e^ siècle.

Au début, **sa doctrine** s'inspira de la philosophie écossaise, mais cette *première* phase de sa carrière philosophique ne comprend que les deux premières années et reste sans importance.

A. — C'est au cours de 1818, dès la première leçon, que s'ouvre la *seconde* phase et qu'il pose les principes de son *éclectisme*. Il y a en philosophie quatre systèmes opposés : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme : aucun n'est complètement vrai, ni complètement faux. Il faut donc les réunir, quoique opposés, pour avoir la vérité complète. Tel est l'éclectisme de Cousin, qui commence par supposer que l'erreur est une vérité incomplète, qu'elle est un élément de la pensée et que partant aucun système de philosophie n'est et ne peut être complètement vrai, sauf l'éclectisme.

Ce syncrétisme, avec une véritable engoûment pour Hégel, devait conduire Cousin au *panthéisme*, et, en effet, quoiqu'il s'en défende, il en expose les thèses essentielles [1]. Pour lui — 1° « Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait : c'est un Dieu infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité : en effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien [2]. » Voilà bien l'unité de substance, identifiée avec l'Univers et qui se reconnaît dans l'homme. — 2° La création n'est pas une production *ex nihilo*, ce serait absurde, c'est une simple production des phénomènes, que Dieu tire de sa substance, comme l'homme tire de son propre fond des actes volontaires : « Le moi et le non-moi sont en eux-mêmes de simples phénomènes [3] ». « Créer est une chose que nous faisons toutes les fois que nous faisons un acte libre. La création divine est de même nature [4] ». — 3° Mais cette création n'est pas libre, « elle est nécessaire [5] ». En effet, Dieu est cause et force créatrice absolue : il a donc

1. Cf. **Vincent Gioberti**, *Considérations sur les doctrines religieuses de Victor Cousin*, 1844. — 2. *Fragments*, t. I, p. 76. — 3. *Introduction à l'Hist. de la philos.*, 5^e^ leç., p. 155. — 4. *Ibid.* — 5. *Fragments*, t. I, p. 20.

besoin de se développer et le monde est ce riche et nécessaire développement de phénomènes soutenu par la substance divine. Aussi « un Dieu sans monde est aussi faux qu'un monde sans Dieu [1] ». — 4° L'histoire ne sera donc, elle aussi, qu'une phase du développement de Dieu dans le monde, spécialement dans l'humanité : tout y est bien, puisque tout y est divin et nécessaire et, par exemple, la victoire d'un peuple sur un autre est toujours juste et utile.

De très bonne heure, Cousin essaya d'expliquer la crudité de ces expressions panthéistes : mais sa théorie de la raison impersonnelle et son *rationalisme* ne lui permirent pas d'en rejeter tout le venin. Il n'admet d'autre révélation que la raison. Cette raison est « impersonnelle [2] », et l'âme où elle descend « comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu [3] », devient le centre de l'enthousiasme, des inspirations, des révélations. Aussi faut-il considérer toute religion comme une œuvre humaine : Cousin rejette les miracles et nie avec l'autorité infaillible de l'Eglise, les mystères de la foi ou n'y voit que des symboles de vérités rationnelles. Le panthéisme et le rationalisme théologique sont inséparables.

Synerétisme, **panthéisme** et **rationalisme**, ce sont là les trois premiers caractères de la philosophie de Cousin.

B. — A leurs côtés, il est juste de signaler d'autres aspects qui se firent jour surtout dans la *dernière* phase de sa carrière philosophique. — D'abord et « longtemps avant 1864, M. Cousin avait déjà notablement tempéré la ferveur systématique de son éclectisme et commençait à n'en garder que ce qu'il y a de raisonnable [4] ». « Ce que je recommande, c'est un *éclectisme éclairé*, qui jugeant avec équité et même avec bienveillance toutes les écoles, leur emprunte ce qu'elles ont de vrai et néglige ce qu'elles ont de faux [5] ». — Pour faire ce triage, il faut connaître à fond l'*histoire* de la philosophie : Cousin en renouvelle l'étude et par ses travaux et son influence, suscite chez ses disciples de nombreux articles et des livres érudits, qui ont fait connaître les doctrines des principaux philosophes, et contribué spécialement à remener l'attention sur la

1. *Nouv. Fragments*, p. 72-73. — 2. *Cours de l'hist. de la philos.*, leç. 24^e. — 3. *Fragments*, p. 36 et 37. — 4. **A. de Margerie**, *Philos. contemp.*, p. 50. — 5. *Du Vrai, du Beau et du Bien* : discours d'ouverture.

philosophie du moyen âge. — Et cette emprise sur le passé philosophique le conduit à l'étude de son domaine toujours présent : de plus en plus, il s'attache, comme Maine de Biran, à l'observation psychologique, fondant sa métaphysique sur l'expérience. « Ne nous lassons point de l'expérience, écrit-il. Attachons-nous fidèlement à la *méthode* psychologique. La vraie philosophie n'invente pas : elle constate et décrit ce qui est. .... Interrogeons donc.... surtout notre conscience ». — Ceci devait le conduire à l'affirmation très nette du *spiritualisme*, et Cousin a eu le mérite d'en remettre les thèses en honneur. Rassemblant en un corps de doctrine les théories dispersées dans ses différents ouvrages, il les présenta au public, vers 1853, dans un livre assez court de 18 leçons, sérieusement corrigées, et voulut qu'on l'appelât spiritualisme. « Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme...., parce que son caractère est de subordonner les sens à l'esprit. Elle enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité, et par delà les limites de ce monde, elle montre un Dieu, auteur et type de l'humanité[1] ».

Ce fut une **réaction très opportune** contre la philosophie sensualiste du XVIII^e^ siècle, qui régnait encore au commencement du XIX^e^. Malgré ses mérites, la philosophie éclectique de Cousin reste dans son ensemble une philosophie imprégnée d'une part, des théories fausses qu'il a traversées, celles de Kant, d'Hégel et de Plotin, et d'autre part, **séparée de la science aussi bien que de la foi**. Pour cela, incapable de résister à la poussée positiviste et matérialiste, elle devait peu à peu tomber dans le **discrédit**, lorsqu'elle cesserait d'être soutenue et propagée par l'éloquence d'un maître, qui s'était souvent, comme les orateurs, contenté de vraisemblances : moins de littérature et plus de doctrine, un fond plus riche, une synthèse doctrinale plus compréhensive, voilà ce que demande l'esprit de notre époque[2].

III. — LES DISCIPLES DE COUSIN.

479. L'Ecole rationaliste. — On vit se grouper autour du chef de l'éclectisme « au moins quatre générations de maîtres

1. *Du Vrai, du Beau et du Bien* : avant-propos. — 2. **Ch. Ravaisson**, *ouv. cité.*

diversement et inégalement célèbres. La première, contemporaine de son enseignement à l'école normale, eut pour représentants : Damiron, Ch. de Rémusat et surtout Jouffroy. A la seconde appartiennent Garnier et Vacherot. A la troisième, Em. Saisset, Jules Simon, Am. Jacques. A la quatrième Ch. Lévêque, Al. Lemoine, surtout P. Janet qui se place par son talent à la tête du spiritualisme rationaliste de notre temps [1] ». Am. de Margerie écrivait ces lignes en 1870 : depuis, l'École a eu d'autres représentants jusqu'à la fin du XIX^e s. (cf. n. 480).

A. — Parmi les premiers, **Jouffroy** (1796-1842) [2] est le plus célèbre. La préface aux *Œuvres de Reid*, ses *Mélanges philosophiques* et un *Cours de droit naturel* nous livrent sa pensée. Chrétien de naissance et d'éducation, il avait perdu la foi à la suite de lectures imprudentes et ne la retrouva jamais. — De là des luttes intérieures qui font le tourment de sa vie : « Comment vivre en paix, écrit-il, quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas : quand on ignore ce que signifient l'homme et l'espèce et la création : quand tout est énigme, mystère, sujet de douleurs et d'alarmes [3] ». — De là aussi des pages imprégnées d'un esprit rationaliste et sectaire, comme l'article intitulé : *Comment les dogmes finissent*. — De là encore, en philosophie, ces hésitations dans la solution de toutes les questions et, par ex., dans celle de la destinée dernière de l'homme : il affirme bien que la fin d'un être doit être conforme à sa nature et que l'homme a des aspirations infinies vers le Vrai et le Bien : on s'attend à ce qu'il conclue qu'il est fait pour la possession de Dieu ; pas du tout ; il opte pour la métempsychose et le spiritisme. — De là enfin ce scepticisme objectif et désespéré qui est le trait saillant de son caractère : « Ce que nous regardons comme la vérité est-ce vraiment la vérité ? Ce problème, l'esprit se le pose en vertu de ses lois. La raison qui contrôle tout, se contrôle elle-même. Mais de ce que la raison élève ce doute sur-elle-même, s'ensuit-il que la raison qui peut s'élever, puisse le résoudre ? Nullement. Le cercle vicieux serait évident.... si évident que ce serait faire injure au bon sens d'insister [4] ».

Damiron (1794-1862), élève très docile de Cousin, a composé un *Cours de Philosophie* et des *Mémoires*. « Ce qui lui donne son rang à part, quoique un peu secondaire, dit Charles, c'est qu'il

1. **Am. de Margerie**, *Philosophie contemporaine*, p. 68-69. — 2. **Tissot**, *Th. Jouffroy, sa vie et ses œuvres*, 1876 ; — **Ollé-Laprune**, *Théodore Jouffroy*, 1899. — 3. *Mélanges phil.*, p. 338. — 4. *Traduction des Œuvres de Reid*, préface.

en est le *moraliste* et, pour ainsi dire, le prédicateur [1] ». — Ch. de Rémusat (1787-1875) nous apprend dans sa *Philosophie religieuse* que Dieu est pour lui une idée, un concept de la raison pure, mais il a fait d'excellents travaux d'histoire de la philosophie.

B. — Les représentants du second groupe sont d'inégale valeur. Garnier (1801-1864), successeur de Jouffroy à la Sorbonne, compose un *Précis de psychologie*, un *Traité de morale sociale*, et son livre de prédilection : *Traité des facultés de l'âme* ; en général, il continue les traditions de l'école écossaise et en reste, en France, le dernier représentant.

Vacherot (1809-1897) [2] est un esprit hardi et vigoureux, le *métaphysicien* de l'école spiritualiste. Son esprit critique le conduit d'abord au panthéisme de Hégel et de Cousin. A côté du Dieu de la nature, qui est la totalité des êtres, il distingue un autre dieu, le dieu de l'esprit « qui n'a d'autre trône que l'esprit et d'autre réalité que l'idée [3] ». « En un mot : Dieu est l'idée du monde et le monde est la réalité de Dieu [4] ». Il faut donc tenir « la théorie de Hégel pour la vraie solution du problème de la vérité [5] ». Mais dans un dernier ouvrage, *le Nouveau spiritualisme*, Vacherot, comme Cousin, modifie sa pensée première et admet un Dieu créateur et providence.

C. — Dans le troisième groupe, **J. Simon** (1814-1896) tient la première place : c'est l'écrivain le plus éloquent et le caractère le plus généreux. Ses deux ouvrages : *Le Devoir* et la *Religion naturelle* font profession de déisme et de morale indépendante, mais ses dernières années sont consacrées à la défense de l'idée de Dieu et à la lutte contre l'école soi-disant neutre ; avant de mourir, il se réconcilie avec l'Eglise [6].

Quant à Em. Saisset (1814-1863), c'est un esprit indépendant, nerveux et ami des disputes philosophiques, il composa surtout des *Mélanges d'histoire* et de *critique*. — Am. Jacques (1813-1865), très libéral, fonde en 1845 la Revue *la Liberté de penser* et écrit un *Manuel de philosophie*.

D. — Parmi les représentants du dernier groupe, Ch. Lévêque (1818-1900) s'est distingué par ses travaux sur l'Esthétique : citons *La science du beau* et *Les harmonies providentielles*. — **Paul Janet** (1823-1899) est le plus marquant. Il compose un grand nombre d'ouvrages, *La famille*, *La morale*, *Le matérialisme contemporain*, *Les causes finales*.... etc., et pour couronner l'édifice, un *Traité élémentaire de Philosophie*,

1. **Em. Charles**, art. *Damiron*, dans le *Dict. des Sciences phil.* — 2. Cf. **Léon Ollé-Laprune**, *Etienne Vacherot* (1809-1897), 1898. — 3. *La Métaphysique et la science*, t. II. — 4. *Histoire critique* de l'école d'Alex., t. III, p. 338. — 5. *Ibid.*, ch. II. — 6. Cf. **J. Simon**, *Dieu, patrie, liberté*, 1883.

480. E. — **Pour la dernière phase du siècle** — il faudrait à tous ces noms en ajouter un grand nombre d'autres

Et citer Bersot (1816-1880) : *Du spiritualisme et de la nature, Mesmer et le magnétisme animal* ; — Ad. Franck (1813-1893) qui écrit une *Histoire de la Logique* et l'*Idée de Dieu* dans ses rapports avec la science, en même temps qu'il dirige la composition du *Dictionnaire des Sciences philosophiques* ; — Ravaisson (1813-1901) pour son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* et son *Rapport sur la Philosophie en France au* XIX^e *siècle* ; — Ch. Bénard (1807-1898) et Rabier (1846-1898), ces deux derniers auteurs de Manuels élémentaires estimés. — Gab. Séailles († 1922), collaborateur de P. Janet dans une *Histoire de la Philosophie*, écrit, seul et dans un esprit sectaire, les *Affirmations de la conscience contemporaine*.

F. — Il faudrait citer surtout beaucoup d'historiens critiques qui exposent et comparent les doctrines philosophiques [1]. Fr. Bouillier (1813-1899) écrit l'*Histoire du Cartésianisme* ; Hauréau (1812-1896) trois volumes sur l'*Histoire de la Philosophie scolastique* ; Ch. Jourdain (1817-1866) la *Philosophie de S. Thomas d'Aquin* ; X. Rousselot (1815-1898) ses *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge* (1840). — N'oublions pas les traductions, qui sont très nombreuses. Jouffroy traduit *Thomas Reid* et *Dugald Stewart* ; Bouillet, *Bacon* et *Plotin*, Em. Saisset, *Spinoza...* ; Barthélemy-Saint-Hilaire (1805 1895) les *Œuvres d'Aristote* ; Barni (1818-1878) et Tissot (1801-1876) celles de *Kant*, etc.

Au reste il n'est presque aucun des philosophes éclectiques que nous avons cités, de Jouffroy à Paul Janet, qui, à l'exemple du Maître, n'allie en quelque ouvrage **la critique historique à la spéculation**. Sur ce point, comme sur les **thèses spiritualistes**, ainsi que sur l'esprit **rationaliste**, au milieu de beaucoup de nuances, ces universitaires s'accordent tous. — Nous pouvons conclure : malgré ses déficiences et bien que ses Manuels officiels, qui professent un rejet absolu de toute métaphysique [1], fourmillent de confusions et d'erreurs, l'éclectisme français a un **grand mérite** : celui d'avoir combattu le matérialisme, écarté le monisme et évité les **extravagances** de la philosophie romantique. Il serait injuste, dans une histoire de la philosophie [2], de ne lui accorder que deux pages, pour en réserver une centaine aux romans de **l'idéalisme germanique.**

1. **Nourrisson**, *La Phil. en France*, p. 18. — 2. **Klimke**, *Inst. Hist. phil.*, Rome, 1923, tom. II, p. 1-230.

§ III. — LE POSITIVISME ANGLO-FRANÇAIS.

La patrie de Bacon, de Hobbes et de Locke est le vrai berceau du positivisme et en reste le foyer avec James et Stuart Mill et leurs disciples : pourtant, la France en a fourni le fondateur dans Auguste Comte et aussi le précurseur immédiat.

481. Précurseur immédiat : Destutt de Tracy (1754-1836) [1]. — De Tracy a développé sa doctrine dans ses *Eléments d'idéologie* et son *Traité de la volonté*. — Dans le premier, il pose en principe que penser est toujours sentir et n'est jamais que sentir : sentir une impression, sentir un souvenir, sentir un rapport, sentir un désir ou une volonté, voilà les quatre facultés élémentaires de la sensibilité, qui est tout l'homme. — Dans le second, considérant que l'homme est un être voulant, c'est-à-dire, ayant des désirs ou des besoins, il conclut que nos devoirs ne sont jamais que le désir général de satisfaire nos besoins, qu'en conséquence nos droits sont sans bornes, chacun ayant le droit de faire tout ce qui lui plaît et tout ce qu'il peut. Conséquences extrêmes, logiques au surplus et qui découlent des formules condillaciennes.

De Tracy a été en France le **dernier représentant** célèbre de la philosophie de Condillac ; sous le nom d'idéologie, il cache le **sensualisme**, et le rattache au positivisme.

482. Aug. Comte (1798-1857) [2] **et les positivistes français.** A. — Aug. Comte est regardé comme le fondateur du positivisme. Jusqu'en 1822, il reste le disciple de Saint-Simon ; puis, en 1826, délivré d'une aliénation mentale, il crée un système ou un *Cours de philosophie positive* : enfin, en 1845, passionné pour une femme divorcée, Clotilde de Vaux, et devenu mystique, il commence une troisième phase de sa vie et, dans son *Système de politique positive* et son *Traité de Sociologie*, il entreprend d'établir une nouvelle religion.

Deux thèses surtout caractérisent sa philosophie : la *loi des trois états* et la loi de *filiation des sciences*. — D'après la première, le développement progressif de l'humanité comprend trois évolutions qui représentent les trois états de l'esprit humain. Celui-ci cherche, d'abord, l'explication du monde et de ses phénomènes dans des êtres surnaturels, invisibles, mystérieux : c'est l'état *théologique* de la science. Plus tard, il leur substitue des hypothèses métaphysiques et a priori : c'est l'état ou la période *métaphysique*. Enfin est venue la science véritable qui recherche dans les phénomènes eux-mêmes les

1. Cf. **Ferraz**, *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* (1789-1804). — 2. Cf. **Lévy-Bruhl**, *La Philosophie d'Aug. Comte*, 1900 ; — **Robinet**, *Aug. Comte et Pierre Laffitte*, 1881 ; — **E. de Roberty**, *Aug. Comte et Herbert Spencer*, 1894.

causes réelles et immédiates : c'est la période actuelle, celle de la science *positive*. — La seconde thèse, relative à la classification des différentes sciences, les ramène à six principales qui, dans l'ordre logique aussi bien que dans l'ordre chronologique, sont : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la sociologie. Le processus va du simple au composé, de l'abstrait au concret, et dans cette voie la sociologie sera la plus parfaite des sciences. — C'est à elle d'établir les lois universelles de la vie individuelle, familiale et sociale ; à elle d'exposer l'évolution ou les trois stades de la société humaine, qui est successivement militaire, juridique et industrielle ; à elle enfin et surtout de démontrer que son origine n'est pas un contrat : l'homme, d'après Comte, est excellemment un être social, Ζωὸν πολιτικόν, si bien que « vivre pour autrui » est la règle suprême de la morale.

Quant à la *nouvelle religion*, elle aura ses pontifes et ses symboles ; à l'adoration des trois personnes divines, elles substitue le culte du Grand Milieu, du Grand Fétiche et du Grand Etre, c'est-à-dire de l'Espace, de la Terre et de l'Homme : c'est la religion de l'humanité, Comte s'en fait le premier Pontife.

B. — Parmi les adeptes fidèles qui ont suivi Comte jusqu'au bout, citons le docteur J.-F. Robinet (1824-1899) et P. Laffitte († 1903).

Em. Littré (1801-1881)[1], au contraire, entraîne Blignières, Wyrouboff, né en 1843, et Ch. Robin (1821-1885) dans son schisme antithéologique. Citons parmi les ouvrages philosophiques de Littré : *Aug. Comte et la philosophie positive* ; *Conservation, révolution, positivisme* ; la *Science au point de vue philosoque* ; *Fragments de philosophie positive et de Sociologie contemporaine*. Pour Littré, l'idée d'un être théologique quelconque est une hypothèse désormais inutile. L'esprit est la propriété de la substance organisée, — l'âme humaine est l'ensemble des fonctions dévolues au cerveau, — la liberté de nos actes, une véritable illusion, — l'histoire, un développement nécessaire de la matière cérébrale, — les sociétés et les religions, une résultante des forces combinées de l'homme et de son milieu : bref, il n'y a que des faits sensibles et matériels. Littré est un positiviste absolu, mais il eut le bonheur de revenir à Dieu, avant de mourir.

Hip. Taine (1828-1893)[2], qui n'eut pas le même mérite, ne pense pas autrement dans *Les Philosophes français du XIX^e siècle* ; *Le Positivisme anglais, l'Intelligence* et *la Philosophie de l'Art*.

1. **Caro**, *Littré et le positivisme*, 1883. — 2. **Am. de Margerie**, *H. Taine*, 1894 ; — **V. Giraud**, *Essai sur Taine*, Fribourg, 1901 ; — **Paul Nève**, *La phil. de Taine*, Louvain, 1908 ; — **Laborde-Milaà**, *Hip. Taine, essai d'une biographie intellectuelle*, 1909 ; — **P. Lacombe**, *Taine, historien et sociologue*, 1909.

Inventeur de la théorie des milieux, il explique tous les événements, toutes les institutions par les circonstances qui les précèdent ou les accompagnent.

Comte, Littré et Taine sont **les maîtres** : avec eux semble arrêtée la **systématisation** du positivisme ; mais le mouvement positiviste ne l'est pas, il continue comme **tendance,** chez un grand nombre de savants et de philosophes français : chez TARDE et DE ROBERTY, nés en 1843, chez PAULHAN, né en 1856, A. BINET en 1857 et PIERRE JANET en 1859 ; — chez TH. RIBOT († 1916), directeur de la *Revue philosophique,* qui écrit : la *Philosophie anglaise contemporaine,* la *Psychologie allemande contemporaine,* la *Psychologie de l'attention,* les *Maladies de la Mémoire ...de la Volonté...., de la Personnalité* ; — chez Ch. Richet, né en 1850, directeur de la *Revue scientifique,* à qui nous devons l'*Homme et l'Intelligence,* un *Essai de psychologie générale.*

483. James Mill et Stuart Mill et les positivistes anglais. — On peut les ranger en trois classes :

Il y a les *utilitaristes* de l'école de BENTHAM (1748-1732) : ces « Benthamistes » jugent de la moralité des actes humains par la seule expérience de l'utilité ou de la délectation qu'ils nous apportent. Parmi eux, James Mill (1773-1836) a écrit une *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* : il est l'anneau intermédiaire qui soude le sensualisme de Locke et l'utilitarisme de Bentham au positivisme du XIX^e^ siècle.

Son fils, John Stuart Mill (1806-1873) [1], dans un voyage qu'il fit en France, choisit pour maître A. Comte et, revenu en Angleterre, publia ses principaux ouvrages : *Système de Logique déductive et inductive, Essais sur la Religion, Auguste Comte et son autobiographie,* l'*Utilitarisme.* Ils font de leur auteur un positiviste de nuance particulière, un positiviste *modéré* qui ne nie pas positivement Dieu ; un positiviste psychologue qui admet les faits de sensation interne ; enfin un idéaliste pour qui la matière peut et doit se définir « une possibilité permanente de sensations ». Stuart Mill est le *chef* du positivisme anglais.

Sa méthode inspire un grand nombre de disciples : AL. BAIN, GEORGE LEWES, FERRIER, CLIFFORD, HERBERT SPENCER qui, à d'autres points de vue, relèvent aussi de l'école *associationiste* ou *évolutionniste* où nous les retrouverons (n. 499-500).

Mais tous, anglais ou français, ont, malgré certaines divergences, des principes communs sur l'ensemble de la philosophie.

484. Ces principes généraux du positivisme — sont les suivants : la philosophie est, comme la science, ramenée à l'étude des faits et des lois et, suivant la loi des trois états, la science positive a remplacé et la théologie et la métaphysique. Donc :

1. Cf. **Taine,** *Le positivisme anglais : étude sur John Stuart Mill,* 1864 ; — **Lauret,** *Philosophie de Stuart Mill,* 1886 ; — **J. Ray,** *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill,* 1914 ; — **Em. Thouverez,** *Stuart Mill,* 1905.

1° La *logique* positiviste consiste à observer, analyser, classifier les faits particuliers. Or les faits, et partant les idées, n'ayant entre eux que des rapports de concomitance, il n'y a plus de syllogisme déductif : la définition sera une simple description de faits ; le raisonnement, une reproduction des faits observés dans un nouvel ordre ; l'induction, le passage d'un fait à un autre : c'est là toute la méthode scientifique. « De tout petits faits bien choisis, importants, significatifs, voici aujourd'hui la matière de toute science : chacun d'eux est un type net auquel se ramène toute une file de cas analogues[1] ».

2° Plus de *métaphysique* : on ne la nie pas, mais on la met de côté. C'est une science chimérique, car son objet est inaccessible à l'esprit humain. « Essence des choses, causes dernières, questions théologiques et métaphysiques, tout cela est en dehors de l'expérience : l'esprit humain, de quelque manière qu'il s'ingénie, n'a aucun moyen d'y atteindre[2] ». Qu'est-ce donc que l'essence d'un être ? « La somme indéfinie de ses propriétés. » — La nature d'un être ? « Le réseau des faits qui le constituent ». — La substance ? « Un tout, dont les qualités sont les parties ». — L'esprit ? « Un fantôme créé par la conscience ». — La cause ? « L'antécédent ». — Le corps ? « Encore un fantôme créé par les sens ». — L'effet ? « Le conséquent invariable » dans un ordre ou succession de faits[3].

3° En *cosmologie*, le positivisme ne peut plus connaître qu'un seul fait, la matière : mais, sortant de l'expérience, il proclame son éternité, son évolution nécessaire et progressive vers une perfection infinie, son passage de l'état inorganique à l'état organique, puis sensitif, intellectuel enfin dans l'homme.

4° En *psychologie*, il n'y a non plus que des faits passagers[4] : « Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions ». Pas de substance spirituelle : « Un flux et un faisceau de sensations, voilà l'esprit ». Pas de personne : « Il n'y a rien de réel dans le *moi*, sauf la file des événements ». Pas de facultés : « Les facultés en soi et à titre d'entités distinctes ne sont pas ». Aussi dans la classification des sciences donnée par le fondateur du positivisme, il n'y a pas de place pour la psychologie, il n'y a qu'une biologie ou science de la vie.

1. **Taine**, *De l'Intelligence*, préf. — 2. **Littré**, *Conservation, révolution, positivisme*, p. 53. — 3. **Taine**, *Le positivisme anglais*, passim. — 4. **Taine**, *De l'Intelligence*, préface ; — Cf. **Guthlin**, *Les doctrines positivistes en France*, 1865.

5° Il n'y a pas non plus de *théodicée* : l'idée de Dieu est une idée anti-scientifique et impossible. L'Etre suprême pour Aug. Comte, c'est l'humanité : il l'appelle « le Grand Etre ». Telle est, du moins, la pensée de la plupart des positivistes, car, pour Stuart Mill, plus fidèle, semble-t-il, à l'esprit du positivisme, Dieu est une idée simplement extra-scientifique, qu'il ne convient ni de défendre ni d'attaquer : mais, lui non plus dans l'énumération des sciences, ne parle pas de théodicée, bien qu'il réclame une logique et une psychologie.

6° La *morale* à son tour sera une branche de la sociologie, et tend à absorber l'être individuel dans l'être social. Son premier principe est l'altruisme, c'est-à-dire, l'obligation de faire prévaloir l'intérêt général sur l'intérêt particulier. Ainsi le veut la religion de l'humanité qui n'est pas encore, semble-t-il, arrivée à supprimer l'égoïsme et ses penchants intéressés.

485. Critique du positivisme. — Le positivisme est un **nom nouveau** donné à une vieille doctrine : celle des nominalistes, des sensualistes, des matérialistes et des sceptiques de tous les temps. Encore s'il apportait des arguments nouveaux : mais la loi, d'ailleurs erronée, des trois états et la classification incomplète des sciences sont tout ce qu'il peut revendiquer d'**original**[1]. — Il est vrai, le positiviste récuse le qualificatif de matérialiste et d'athée, mais parce que professer le matérialisme ou l'athéisme, **ce serait faire de la métaphysique**. — C'est donc au nom de sa **méthode** seulement qu'il proclame la neutralité vis-à-vis de l'âme et de Dieu : en réalité, ses principes sont la négation de l'un et de l'autre, et sa morale se résumera en ces mots : au lieu du ciel, la terre. — De si **graves conséquences** ne sont guère compensées par le discrédit que le positivisme a jeté sur les théories en l'air et les conceptions a priori : en concentrant l'esprit tout entier sur l'étude des détails, il a coupé les ailes au génie et remplacé les sciences spéculatives par des **sciences d'érudition**. — Aussi est-ce sous **couleur de science** qu'il pénètre partout, même dans l'Allemagne idéaliste, où Ern. Laas (1837-1885) écrit un ouvrage sur l'*Idéalisme et le positivisme* ; car tout en faisant le lit au matérialisme, le positivisme n'est pas réfractaire à un certain **idéalisme**, comme nous le verrons bientôt (n. 495-3° et 505-8).

1. La loi des « trois états » remonte à Turgot (n. 442) et au médecin Burdin : **Cf. Saint-Simon**, *Mémoires sur la science de l'homme*.

II^e ÉTAPE

Evolution : les Ecoles secondaires.

Dans les pays qui ont vu naître le panthéisme, l'éclectisme et le positivisme surgissent par réaction d'autres écoles *secondaires*, *importantes* encore, que nous ferons connaître dans le même ordre.

§ I. — LE MOUVEMENT IDÉALISTE EN ALLEMAGNE.

A côté du panthéisme, avec ses principes et aussi avec d'autres éléments, se forment divers systèmes dont les principaux sont d'abord des études réalistes ou le *psychologisme*, puis un *retour à Kant* et même un *retour au panthéisme*.

I. — LE PSYCHOLOGISME.

486. Fries (1773-1843) et Beneke (1798-1854), — professeurs de philosophie, l'un à Iéna et l'autre à Berlin, inaugurent par l'étude de l'âme la réaction réaliste contre l'idéalisme.

Tous les deux admettent l'âme et Dieu, mais à la façon de Kant : ces vérités sont objet de foi. Puis ils ramènent toute la philosophie à la psychologie : la logique, la métaphysique, l'esthétique, la pédagogie en sont de simples applications.

Il y a donc une **double direction** dans le mouvement qui s'éleva de bonne heure contre la philosophie romantique et a priori des idéalistes : l'observation extérieure de Schopenhauer (n. 474) et **l'observation psychologique** (n. 468) : celle-ci va revêtir quatre ou cinq **formes diverses**.

487. A. — **Herbart (1776-1841) et l'école psycho-mathématique.** — Né à Oldenbourg en 1776, Herbart enseigna surtout à Gœttingue, où il fit paraître en 1828-1829 son grand ouvrage : *La Psychologie comme science fondée à nouveau sur l'expérience, la métaphysique et la mathématique.*

Herbart, en effet, part de l'*expérience* ou de la sensation, qu'il appelle une position absolue et particulière de l'être. Puis, il suppose ce principe *métaphysique* que l'être est et doit être absolument simple, sans facultés, sans fonctions. Il conclut que la méthode *mathématique* et la méthode des relations seront le moyen de connaître la nature des êtres et des phénomènes. Toute chose est ce qu'elle est, A, B, C, D : mais il y a des combinaisons et des chocs que l'on peut mesurer

mathématiquement. — Appliquant ces principes à la psychologie, Herbart tire les conclusions suivantes : — 1° L'âme considérée en elle-même est la simplicité absolue, capable de se conserver dans son être, mais sans aucune faculté : elle n'a ni sensibilité, ni imagination, ni pensée, ni volonté. — 2° Ces facultés et leurs fonctions, la conscience elle-même et tous les phénomènes psychiques sont des résultantes, car il y a nécessairement des rencontres ou des relations entre l'âme et les autres réalités simples. — 3° Il faut donc soumettre au calcul mathématique les phénomènes psychiques, aussi bien que les phénomènes mécaniques, c'est-à-dire les actions, les réactions et sollicitations qui se produisent entre l'âme et les autres réalités simples suivant une proportion mathématique.

Ceci suffit pour faire voir que la philosophie de Herbart, sans tomber cependant dans l'empirisme matérialiste, fut une **réaction** puissante **contre les exagérations de l'idéalisme panthéiste** : c'est là son principal mérite. — Le **réalisme simpliste** qui lui sert de base, outre qu'il est une hypothèse absolument gratuite, n'est qu'une monadologie défigurée par le mécanisme. — Mais une méthode était signalée : il y a eu un **mouvement herbartien** et la **psychologie expérimentale** a fait de réels progrès grâce aux disciples ou amis d'Herbart : Drobisch (1802-1896), Wolkmann (1822-1877), Zimmermann (1824-1898).

488. B. — **Lotze (1817-1881) et l'école psycho-spiritualiste.** — Né à Bautzen, disciple de Weisse (1801-1866), ami de Fechner et contemporain de Herbart, Lotze étudie les divers sciences et philosophies de l'Allemagne, il écrit ses trois livres de *Métaphysique*, son *Microscome* qui est une philosophie de l'histoire et surtout sa *Psychologie générale*[1].

Comme *métaphysicien*, Lotze est atomiste : c'est comme *psychologue* qu'il est remarquable, parce que défenseur éloquent du spiritualisme. Il en pose les thèses fondamentales : l'existence de l'âme spirituelle, sa distinction d'avec le corps, l'irréductibilité de la pensée aux forces, l'existence de la liberté. — Il en expose avec éclat les preuves scientifiques et expérimentales, en même temps qu'il met à nu l'insuffisance des arguments allégués par le matérialisme. — Il en montre le dernier fondement, lorsque, par ex., il enseigne que la liberté humaine est essentiellement dépendante de la liberté

1. Trad. franç. sous le titre : *Principes de Psychologie physiologiste*, 1876.

divine, celle-ci la condition nécessaire de l'autre, toutes les deux sauves dans les miracles et autres manifestations de l'intervention divine. — Pourquoi faut-il que sur l'origine et la fin de l'âme, sa pensée soit équivoque ou hésitante ? Il est des questions où la meilleure raison s'égare, quand elle n'est pas soutenue par les lumières de la révélation.

C'est le cas d'Ad. Trendelenburg (1802-1872), qui penche vers l'aristotélisme et défend vivement l'immatérialité de l'âme : mais, péripatéticien perdu dans le Kantisme, il ne saisit plus la force des preuves de l'existence de Dieu. Aussi la tendance **spiritualiste** de Lotze ne prévalut pas et l'on revint aux tendances herbartiennes.

489. C. — Fechner, Wundt et l'école psycho-expérimentale. — Gustave Fechner (1801-1887) et Guillaume Wundt (1832-1920) sont tous les deux professeurs à Leipzig ; l'un écrit en 1860 ses *Eléments de psycho-physique* et l'autre, dès 1854, ses *Linéaments de physio-psychologie.* En 1878, Wundt fonde un Institut de psychologie expérimentale.

Fechner et Wundt admettent bien dans l'homme des phénomènes psychiques ou spirituels, mais le corps ou les nerfs les produisent, et partant la physique ou la physiologie les explique. D'où deux tendances ou même deux écoles différentes.

a) *Fechner* est le représentant de l'école *psycho-physique*, qui cherche à expliquer les rapports de l'âme et du corps ou mieux, car il n'y a ni âme ni corps, la manifestation phénoménale tantôt psychique et tantôt physique d'un même être. En particulier, Fechner a étudié la relation qui existe entre l'intensité de l'excitation extérieure et l'intensité de la sensation subjective et on connaît sa loi fameuse : « La sensation croît comme le logarithme de l'excitation », ou plus clairement : « Pour que la sensation croisse en progression arithmétique, il faut que l'excitation croisse en progression géométrique ». Mais cette loi est aussi vivement combattue par les uns que chaleureusement défendue par les autres.

b) *Wundt*[1] est le représentant de l'école *psycho-physiologique* qui ramène tous les phénomènes psychiques à des faits physiologiques. De là son axiome fondamental : il y a identité réelle entre la logique et le mécanisme, c'est-à-dire entre la réalité psychique et la réalité physique, entre le conscient et

1. Cf. **Har. Hœffding**, *Philosophes contemporains*, p. 5 et suiv.

l'inconscient. Il ne reste donc plus qu'à acquérir une connaissance exacte et scientifique de l'organisation anatomique et des fonctions physiologiques du cerveau : là, dans l'inconscient, est le laboratoire secret où la pensée prend sa source invisible : de là sortent tous les phénomènes psychiques et spécialement la sensation et le syllogisme ; la sensation qui est un raisonnement dont la conclusion seule est consciente, les prémisses étant restées dans l'inconscient, et le syllogisme, dont les prémisses, aussi bien que la conclusion, sont des actes physiologiques conscients.

Le caractère commun de ces deux philosophes, c'est l'application exclusive qu'ils ont faite de la **méthode strictement expérimentale** à la psychologie. Plus de métaphysique comme chez Herbart et Lotze : *a priori* il n'y a pas d'âme ou elle demeure inconnaissable.

490. D. — **Waitz, Lazarus, Steinthal et l'ethnico-psychologie.** — La psychologie ordinaire étudie les phénomènes individuels, la psychologie ethnique, ethnographique ou sociale étudiera chez les diverses nations les phénomènes psychologico-sociaux. Herbart avait signalé cette science : ses trois principaux représentants furent Théodor Waitz (1821-1864) dans son *Anthropogénie* des peuples dans l'état de nature, M. Lazarus (1824-1903) et Steinthal (1823-1899) co-fondateurs, en 1859, de la *Revue de psychologie des peuples et de la science du langage.*

Waitz nous donne en réalité une histoire des races humaines comparées entre elles, mais, malgré l'influence excessive qu'il accorde aux émigrations, au langage et surtout au climat, il se prononce en faveur de *l'unité spécifique* de l'homme. — La thèse capitale de Lazarus est relative à l'esprit du peuple qui pénètre et lie les membres de chaque *nationalité* et constitue en quelque sorte son caractère ethnique et social. — Quant à Steinthal, il s'applique à expliquer l'*origine du langage* et à en formuler les lois psychologiques (n. 501).

Il y a une **psychologie des peuples**, comme il y a une science des religions : elle n'est pas encore formée (n. 493).

II. — LE NÉO-KANTISME.

491. Ses formes diverses[1]. — « Il faut revenir à Kant », tel est bientôt, en présence du psychologisme en faveur et en face du matérialisme envahissant, le cri de ralliement jeté en Allemagne, par nombre de philosophes.

1. Cf. **Klimke**, S. J., *Inst. Hist. phil.*, tom. II, p. 93-106.

Ils peuvent se répartir en quatre classes. — Il y a les *Réalistes*, qui étudient les noumènes et veulent restaurer la métaphysique, comme les professeurs Alois Riehl (né en 1844) et Otto Liebmann (1840-1912), puis Ed. Zeller (1814-1908), l'historien de *La Philosophie des Grecs*. — Il y a des *Logiciens* de Marburg, qui reviennent à la méthode transcendantale et surtout logique : tels Herm. Cohen (1842-1918) et Paul Natorp (né en 1854). — Il y a les *Théoriciens* des valeurs ou l'école de Bade représentée par Guil. Windelband (1848-1915) et Henri Rickert (né en 1863), professeur à Heidelberg. — Enfin, à l'aurore du XX^e s., les *Phénoménologistes*. comme Ed. Husserl (né en 1859), disciple de Fr. Brentano (1838-1917), et Hans Driesch (né en 1867) semblent appelés à dépasser tous les autres en célébrité.

Que de variétés ou de différences dans ce retour à Kant ! Les Réalistes admettent la réalité du monde sans bien savoir ce qu'il est : mais, en déclarant possible ou même nécessaire la métaphysique, et en lui donnant pour objet ce qui est ou ce qui doit être, ils s'écartent de Kant. — Les Logiciens reviennent à lui, en ramenant cette métaphysique à l'étude de la raison pure : pour eux, il n'y a de réel que la pensée, rien de transcendant à l'ordre logique ; reste une psychologie sans âme et une religion sans Dieu et donc la philosophie a pour objet « un éternel X »[1]. — C'est en vain que les Théoriciens introduisent des valeurs différentes dans les objets qui occupent notre pensée, et, par ex., accordent aux sciences historiques une importance supérieure à celle des sciences naturelles : cette culture, enfantée par la raison humaine, n'accepte pas l'immortalité de l'âme ni l'existence de Dieu, impossibles à démontrer ; et ainsi ces valeurs sans métaphysique ressemblent bien aux postulats de la raison pratique. — Il est vrai, les Phénoménologistes ont la prétention de découvrir par intuition l'essence des choses à travers les phénomènes. Voilà un retour à Kant où le philosophe de Kœnigsberg est bien dépassé : c'est dans son terme, sinon dans la méthode, un retour à l'abstraction scolastique.

Quoi qu'il en soit, il y a un **néo-kantisme** psychologique et critériologique, en Allemagne. L'Académie de Berlin commence, en 1900, une **édition critique** des œuvres de Kant, et Jon. Vaihinger (n. 506) fonde, en 1896, une Revue pour en favoriser l'étude, les « **Kantstudien** ».

1. **Klimke**, *loc. cit.*, p. 98.

III. — L'INTUITIONISME PANTHÉISTIQUE.

492. Edouard Hartmann (1842-1906) [1], — condamné par la maladie à la solitude, se plongea dans l'étude de Shopenhauer. De ces méditations sortirent des ouvrages capitaux : la *Philosophie de l'Inconscient* et la *Religion de l'avenir*. Son principal disciple, ARTHUR DREWS (né en 1865), est un ennemi acharné du Christ et de son existence historique.

D'après Hartmann, ce n'est ni l'expérience psychologique, ni la spéculation, qui nous fait atteindre la réalité, mais une intuition mystique de l'*Inconscient*, qui est en nous : voilà « le monisme concret ». Ni l'idée de Hégel, en effet, qui est sans force, ni la volonté de Schopenhauer, qui est une force sans idées, ne peuvent expliquer le monde. On est donc obligé d'admettre derrière ces attributs du vouloir et du penser un Être qui en soit le fondement et cet Être, Hartmann l'appelle l'*Inconscient* : l'idée et la volonté sont ses attributs ou ses fonctions. — Inconscient, il doit l'être car, si Dieu était conscient, le mal serait inexplicable : inconscient, il l'est dans tout l'univers où il évolue en forces inconscientes, jusqu'à ce que, dans l'homme, il prenne enfin conscience de lui-même, mais aussi de ses misères. — En conséquence ce n'est pas l'extinction de la volonté individuelle, phénomène passager de l'Inconscient, ce n'est pas le suicide qui peut nous délivrer des maux, c'est l'anéantissement de la volonté universelle, la suppression de tout ce qui s'appelle existence. Pratiquement « l'école présente (du pessimisme) pour l'individu comme tel ne connaît qu'une seule aspiration : se replonger dans le Brahm, comme la bulle dans l'océan, s'éteindre comme la lumière au sein du vent [2] ».

Ainsi la **Philosophie de l'Inconscient** est un retour explicite au **panthéisme** : l'Inconscient est l'être Un-Tout, dont tous les autres êtres ne sont que des manifestations phénoménales. Elle est aussi l'expression la plus radicale du **pessimisme**, car la destruction totale de la volonté universelle et, par conséquent, du monde, c'est en réalité le **nihilisme.**

§ II. — LE MOUVEMENT ÉCLECTIQUE EN FRANCE.

Mêmes réactions qu'en Allemagne : avec le *déclin* de l'éclec-

1. **Caro**, *Le pessimisme au XIX^e siècle*, 1878. — 2. **Hartmann**, *La Religion de l'Avenir*, trad. **D. Nolen**, 1894, p. 168.

tisme vers un *spiritualisme modéré*, se dessinent un *néo-criticisme* kantien et l'*intuitionisme* anti-intellectualiste.

I. — DÉCLIN DE L'ÉCLECTISME.

On s'oriente vers des études de *physio-psychologie* ou même *aristotéliciennes* et donc vers un spiritualisme modéré.

493. La Physio-psychologie : ses formes diverses. — Jusqu'au milieu du XIX^e s., la philosophie a peu de rapports avec la physiologie : l'éclectisme étudie les faits de conscience, le positivisme les phénomènes d'ordre physique. Une sorte de compénétration des deux systèmes allait se faire, chez des philosophes que nous retrouvons ailleurs, dans les études de physio-psychologie que suscitent les questions les plus diverses :

1. Le *principe* de vie : c'est l'idée créatrice, qui dirige l'évolution de l'organisme, dit CLAUDE BERNARD (1813-1878) dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). — 2. L'*unité* du principe vital : après bien des discussions entre les partisans de l'organicisme (école de Paris), du vitalisme (école de Montpellier) et de l'animisme (Stalh), BOUILLIER résume les débats dans son livre : *Du principe vital et de l'âme pensante* (1862). — 3. Les *rapports* du physique et du moral : Gall mis de côté, VULPIAN (1826-1887) et FLOURENS (1794-1867) multiplient les expériences et les observations. — 4. Le *sommeil et les rêves* : outre les Mémoires de LELUT (1804-1877) et d'AL. LEMOINE (1824-1874), nous avons l'ouvrage de MAURY : *Du sommeil et des rêves* (1861). — 5. Le somnambulisme et bientôt l'*hypnotisme* susciteront de nombreux travaux du même genre. — 6. Il en sera de même de l'aliénation mentale et des rapports qui existent entre l'intelligence et la *folie*. — 7. Enfin l'*instinct* est l'objet de multiples recherches ; citons DE QUATREFAGES (1810-1892) avec VULPIAN et FLOURENS : *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. — 8. N'oublions pas que FOUILLÉE (n. 495) a beaucoup étudié les questions d'ethno-psychologie, mais à la *psychologie* des peuples, comme à la science des religions, la Revue *Anthropos* (fondateur P. Wil. SCHMIDT) et les semaines d'ethnologie religieuse (1913, 1914, 1922) feront faire de réels progrès (n. 490). — 9. Au reste, ce sont tous les problèmes tenant au composé humain que les éclectiques comme PIERRE JANET se trouvent entraînés à étudier à la suite des positivistes, BEAUNIS et BINET dans leur *Année psychologique* ou TH. RIBOT dans sa *Revue philosophique* (n. 482).

Bref, les questions de **physio-psychologie** ne sont pas moins goûtées en France qu'en Allemagne ; pour les examiner à fond, l'éclectisme et le positivisme sont insuffisants et sentent le besoin de se rapprocher : elles ne seront résolues aisément que par le **spiritualisme modéré** de la néo-scolastique. Aussi

494. C'est vers la philosophie aristotélicienne et scolastique — que, parmi les éclectiques, plusieurs et non des moindres, commencent à se tourner, marquant ainsi le déclin de l'éclectisme. Rabier et Janet en abandonnent plusieurs thèses.

Dans son *Traité élémentaire de philosophie*, P. Janet s'attarde sur les questions de physiologie, d'esthétique, d'économie sociale ; la métaphysique n'a plus que 90 pages : concession au positivisme. D'autre part et avec S. Thomas, il professe la distinction des facultés de la vie animale et celles de la vie rationnelle, comme étant « la plus conforme à la tradition[1] ». Voici ce qu'il dit de l'union de l'âme et du corps : « Si l'âme humaine n'est pas un esprit pur, si elle n'est pas dans le corps comme un pilote dans son navire, elle n'est donc pas seulement, comme le dit Descartes, une chose qui pense, ou, comme Bonald, une intelligence servie par des organes : elle est, selon l'expression d'Aristote, la forme du corps. L'union des deux substances n'est pas accidentelle, extrinsèque. Elle est, disait la scolastique, substantielle[2]. »

Il y a donc dans l'Université un mouvement aristotélicien et scolastique (n. 480) : des philosophes, comme Barthélemy-Saint-Hilaire et Ravaisson, qui traduisent les ouvrages du Stagirite ou propagent sa philosophie et ses conclusions les plus importantes ; d'autres comme Hauréau, Rousselot, Ch. Jourdain (n. 480) et Picavet (1851-1921) qui s'intéressent à l'histoire des philosophes scolastiques, et qui auront de savants imitateurs au XX^e^ s., par ex., M. Gilson dans ses *Etudes de philosophie médiévale*, *La philosophie au moyen âge*, *Le thomisme*, *La philosophie de St Bonaventure*.

D'autre part, du sein de l'Université émerge un groupe de philosophes, qui reconnaît les droits de la foi et de la philosophie chrétienne. Il faut mentionner les principaux : Th. H. Martin (1813-1884) : *La Vie future suivant la foi et suivant la raison*, etc. ; — Caro (1826-1887) : *L'idée de Dieu* ; — Nourrisson (1825-1899) : *Tableau des progrès de la pensée humaine* depuis Thalès jusqu'à Hegel, etc. ; — Ferraz (1820-1899) : *Philosophie du devoir* ; — Ollé-Laprune (1839-1898) : *La certitude morale*, *Le prix de la vie*, et surtout son meilleur ouvrage, exempt de fidéisme, *La raison et le rationalisme* ; — Fonsegrive († 1917), *Eléments de Philosophie* ; — H. Joly († 1925), *Psychologie comparée*.

Ce **mouvement universitaire**, plein d'espérance, finira-t-il

1. *Psychologie*, p. 31. — 2. *Psychologie*, p. 830.

par entrer dans celui de la néo-scolastique ? Il est quelque temps ralenti par la **néo-criticisme** et le bergsonisme. — C'est en effet la destinée de l'éclectisme, instable par nature, de s'orienter successivement vers toutes les doctrines.

II. — LE NÉO-CRITICISME FRANÇAIS.

495. Le Néo-criticisme — est une dérivation du criticisme de Kant, aboutissant, par l'analyse psychologique et la critique historico-littéraire, à la négation de Dieu, comme être personnel, et de la plupart des vérités métaphysico-morales. — Dans ce sens très large, nombreux sont les néo-criticistes, parce que la *doctrine* ou du moins la *méthode* de Kant a inspiré à des degrés divers la pensée française au XIX^e siècle.

A. — **S'il s'agit de la doctrine**, il y a lieu de ramener à quatre groupes distincts les néo-criticistes français.

1° Le premier est représenté par des *critiques*, comme SCHÉRER (1815-1889), ERN. RENAN (1823-1892), VACHEROT (n. 479), et plusieurs autres. Renan dans ses *Dialogues philosophiques*, dans *Averroès et l'Averroïsme*, dans ses *Essais de morale et de critique*, soutient que « le grand progrès de la critique a été de substituer la catégorie du devenir à la catégorie de l'être », et pour lui « Dieu est la catégorie de l'Idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal ». — Vacherot défend la même opinion dans *La métaphysique et la science* : selon lui, « perfection et réalité impliquant contradiction, le Dieu parfait n'est qu'un idéal » (n. 479)[1]. — Pour tous, non seulement il n'y a pas de surnaturel, mais les vérités métaphysico-morales ne sont que des **idées subjectives** : par ex., au dire de Renan, le ciel est la pensée de l'homme occupée par les pensées de Dieu.

2° CH. RENOUVIER[2] (1815-1903) mérite un rang à part pour sa *propagande néo-kantiste* : dans ses *Essais de critique générale* (1854-1864) et dans *La science de la morale*, comme aussi dans sa revue *La Critique philosophique*, à laquelle collabora son disciple, F. PILLON (1830-1914), il professe un phénoménisme absolu qui supprime les noumènes : la méta-

1. Cf. **El. Blanc**, *Un spiritualisme sans Dieu* ; — Cf. **Ravaisson**, *ouv. cité*, XIV. — 2. Cf. **Beurier** dans la *Revue philosophique*, 1877 ; — **G. Séailles**, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1905 ; — **André Arnal**, *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, 1907 ; — **Roger Picard**, *Les idées sociales de Renouvier*, 1908 ; — **P. Archambault**, *Renouvier* (*Science et Religion*), 1911.

physique n'est « qu'idolologie ». Aussi, le premier des noumènes, Dieu, n'est nullement nécessaire à l'établissement de la morale qui lui est supérieure et en est indépendante : Renouvier proclame la primauté de la morale. — En réalité le renouviérisme est une **transformation du kantisme** : s'il admet encore les phénomènes et l'impératif catégorique, il rejette les noumènes, les antinomies ou antithèses, les formes de la sensibilité et l'évolutionisme de Kant.

3° Alf. Fouillée (1838-1912) aboutit à un résultat presque identique par sa *théorie des idées-forces* : Dieu, l'âme et la liberté, ce sont des idées-forces, qui n'ont d'autre réalité que celle du devenir. Ce devenir, J.-M. Guyau (1854-1888), disciple et beau-fils de Fouillée, l'a laissé entrevoir dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : l'idée même de Dieu y est abolie avec tous les dogmes : ce sont des symboles dont il est permis de se servir dans la pratique, comme *s'ils étaient vrais*, parce qu'il faut bien agir et vivre. — Il y a un **néo-criticisme positiviste** (n. 505-507).

4° Aug. Sabatier (1839-1901), doyen de la Faculté protestante de Paris, dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion*, a essayé de fonder cette religion sur l'agnosticisme kantien. La religion consiste dans le sentiment de notre misère vis-à-vis de l'Esprit universel : la foi, la révélation, la prière, le miracle sont des modalités de ce sentiment, qui peuvent n'avoir rien d'objectif. La religion chrétienne n'est meilleure que parce que le sentiment filial, qui constitue la conscience du Christ, exprime mieux nos relations subjectives avec la divinité. Mais les dogmes, définis par l'autorité ecclésiastique, sont des formules qui évoluent, des symboles auxquels ne répondent pas nécessairement autant de vérités métaphysiques, pas même l'existence de Dieu. — C'est avec raison qu'Aug. Sabatier, qui s'inspire de Schleiermacher, est regardé comme le **père du modernisme** : l'Encyclique *Pascendi* est la **réfutation presque littérale** de son ouvrage (n. 475, 562).

496. B. — **S'il s'agit de la méthode critique**, bien plus nombreux sont les professeurs qui, sans aller jusqu'à ces excès d'idéalisme kantien, s'inspirent du criticisme de Kant.

Citons, après Tissot et Barni, traducteurs de Kant (n. 480) : — Em. Boutroux (1845-1921) dans la *Contingence des lois de la nature*, le maître de M. Bergson et l'un des plus accrédités, —

Em. Boirac († 1916), auteur d'un *Manuel de philosophie*, — Liard († 1917) qui sert à Renouvier d'interprète auprès de l'Université, et Brochard (1848-1907) qui le regarde comme le représentant le plus considérable de la philosophie française, — Payot qui dans son journal *le Volume*, distribué à 15.000 instituteurs et institutrices, en distille le poison dans l'enseignement primaire et jusque dans les Manuels destinés à l'éducation des enfants, — enfin beaucoup d'autres professeurs universitaires.

Parmi eux, tout en regrettant ce qu'il y a d'excessif dans leur kantisme, nous nommerons Jules Lachelier (1832-1919), l'auteur de la thèse célèbre sur *Le fondement de l'induction*, et V. Delbos († 1917), qui sont catholiques. Car les catholiques eux-mêmes, ainsi que le déclare Léon XIII dans son Encyclique « Depuis le jour » (1899)[1], se sont laissé pénétrer par le criticisme subjectiviste d'origine allemande, si contraire à la clarté de l'esprit français. Citons, malgré des différences notables, F. Brunetière († 1906), converti au catholicisme, dans ses *Discours de combat* et *Sur les chemins de la croyance* ; — Fonsegrive, au moins dans la *Quinzaine* ; — l'abbé Mano, l'abbé Denis dans les *Annales de philosophie chrétienne*, — surtout le P. Laberthonnière, dans ces mêmes Annales et dans son *Dogmatisme moral* ; — enfin M. Blondel, que nous retrouverons (n. 562).

Dans toute la seconde moitié du XIX^e siècle, il est de mode en France de **s'inspirer de Kant**. Boutroux, qui est spiritualiste, expose longuement le kantisme et avec grande déférence ; Lachelier regarde les lois de la nature comme des postulats de la raison, des lois fondamentales de la pensée antérieures à toute expérience, etc. Ils ne se comptent pas ceux qui à des degrés divers, même sans le savoir, **relèvent de Kant**.

III. — L'INTUITIONISME DE BERGSON[2].

497. Henri Bergson, — né en 1859 et professeur de philosophie à l'Ecole normale, puis au Collège de France, a exposé sa *Philosophie nouvelle* en trois ouvrages : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice*. Ses meilleurs disciples sont MM. Edouard Le Roy et Wilbois, avec quelques autres, comme Renacle, Weber et Halévy, qui écrivent dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

L'intuition directe du réel, inconnue de Kant, tel est, d'après Bergson, le moyen sûr d'atteindre la réalité métaphysique et donc la vraie méthode philosophique. Bien dis-

1. Cf. **Fontaine**, *Les Infiltrations kantiennes*, 1899. — 2. Cf. **A. Farges**, *La Philosophie de M. Bergson*, 1913 ; — **J. Segond**, *L'intuition bergsonienne*, 1913 ; — **M. Maritain**, *La Philosophie bergsonienne*, 1914 ; — **Hœffding**, *La philosophie de Bergson*, trad. par **Jacques de Coussange**, 1916 ; — **G. Rodrigues**, *Bergsonisme et moralité*, 1922 ; — **Alb. Thibaudet**, *Le Bergsonisme*, 1924 ; — **Jac. Chevalier**, *Bergson*, 1926.

tincte de l'intelligence, qui n'appréhende que l'extérieur des choses et s'exprime en concepts abstraits et symboliques, différente aussi de l'intuition esthétique qui ne saisit que l'objet singulier et concret, l'intuition philosophique pénètre l'intérieur même des choses et par là, seule, elle pourra unifier les connaissances accidentelles et relatives des philosophies intellectualistes. — Grâce à l'intuition, chacun saisit son moi conscient dans la durée continue qui est l'essence du monde et évolue depuis l'origine. Car il y a un élan vital primitif qui, après de multiples évolutions, arrivé avec l'instinct au seuil de la vie animale, a laissé à l'homme « en cours de route » la seule intelligence, désormais séparée de l'instinct. Il faut, par une torsion violente de l'esprit sur lui-même, réunir l'intelligence à l'instinct pour obtenir l'intuition et, passagèrement du moins, pouvoir philosopher. — Qu'est-ce primitivement que cet « élan vital » ? « Un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet ; pas une chose, mais une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait[1]. » M. Bergson ne s'en explique pas davantage, mais son fidèle interprète le déclare explicitement : « Pour nous, Dieu n'est pas, mais il devient. Son devenir est notre progrès même[2]. »

M. Bergson a eu le mérite de vouloir **dépasser Kant** et fonder la métaphysique sur les ruines du subjectivisme idéaliste : en réfutant définitivement l'évolutionisme matérialiste, il s'est posé en **défenseur de la liberté et du spiritualisme**. Malheureusement l'intuition bergsonienne, ruine de la raison, ressemble fort à une aventureuse **imagination créatrice**, et son élan vital aboutit à un autre évolutionisme, le **monisme spiritualiste**. Impossible d'ailleurs de ne pas rapprocher Bergson de Hartmann, son contemporain : **même intuitionisme** chez l'un de la Conscience et chez l'autre de l'Inconscient (n. 492).

§ III. — LE MOUVEMENT POSITIVISTE.

498. Ses formes diverses. — De l'Angleterre, qui est sa patrie avec la France, (p. 496, § III), il est passé en Allemagne : il y prendra les formes les plus diverses (504-505).

1. *L'évolution créatrice*, 1910, p. 270. — 2. **Ed. Le Roy**, *Revue de Métaph. et de Mor.*, juil. 1907 ; — *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*, 1912.

Le positivisme, en général, affirme que seuls les faits d'expérience sont objet de science (n. 484). Quant à la métaphysique, c.-à-dire, aux essences des choses et aux noumènes, il n'en a cure, s'il reste purement scientifique ; s'il veut philosopher, ou il les déclare inconnaissables et c'est de l'agnosticisme, ou bien il les nie et c'est un dogmatisme à rebours, ou simplement il en doute et c'est du scepticisme ; et, s'il met en doute la puissance de la raison à les connaître, ce sera du criticisme kantien, avec qui d'ailleurs il suppose que les phénomènes sont seuls objet de science. De là les affinités du positivisme avec le criticisme et ses nombreuses applications qu'il nous reste à signaler : 1° dans la vie organique et psychique : c'est *l'évolutionisme* ; — 2° dans les questions économiques : c'est le *socialisme* ; — 3° dans les questions métaphysiques : c'est le *critico-positivisme.*

I. — L'ÉVOLUTIONISME.

Dans les questions biologiques en général, celle de la vie organique et psychique, on rencontre, en Angleterre, quatre tendances particulières toutes imprégnées de positivisme : l'une est *métaphysique*, l'autre *psychologique*, la troisième *naturaliste* et la quatrième *agnostique.*

499. 1. — Philosophie anglaise réfractaire à la métaphysique. — Il y a des essais de *métaphysique* en Angleterre : ce ne sont que des essais, car il n'y a pas d'école proprement dite ; ceux qui en sont les auteurs appartiennent tous à d'autres écoles.

Il en est ainsi, d'abord, d'Hamilton (n. 437) et de Stuart Mill (n. 483). Dans l'étude approfondie qu'ils ont faite, l'un de la logique déductive et aristotélicienne, l'autre de la logique inductive, ils ont été amenés, mais incidemment, à montrer les relations intimes de la logique et de la métaphysique.

James Ferrier[1] (1808-1864), lui, a exposé ces relations dans ses *Institutions de métaphysique.* Il divise la métaphysique en deux parties : l'ontologie ou science de ce qui existe réellement et l'épistémologie ou science de la véritable connaissance. Or, bien qu'en soi l'ontologie l'emporte sur l'épistémologie, celle-ci cependant précède dans l'ordre généalogique, parce qu'il n'est pas possible de résoudre le problème ontologique, sans avoir d'abord résolu le problème de la connaissance : c'est le plus important.

George Lewes (1817-1878) fait aussi à ce double point de vue un essai de métaphysique dans ses *Problèmes de la vie et de l'esprit.* Il distingue la science positive, la métaphysique et la mé-

1. **Gonzalez**, *Hist. de la Phil.*, IV, 267 ; — **Ravaisson**, *ouv. cité*, p. 171.

tempirique : la science a pour objet les premières généralisations et la métaphysique, les généralisations supérieures : mais se livrer à des hypothèses imaginaires et arbitraires sur les êtres et les causes, c'est faire de la métempirique et un vain effort pour connaître l'inconnaissable. Précisément dans son *History of philosophy*, G. Lewes déclare inaccessible la métaphysique et seul possible en philosophie le positivisme de Comte.

Le **positivisme** fut toujours de Roger Bacon à Spencer en passant par Fr. Bacon et Locke la note dominante de la philosophie en Angleterre. Il est comme sa **philosophie nationale**, si bien qu'il n'y a pas de pays en Europe qui ait autant de titres à en posséder une. Reléguée dans la **métempirique**, la métaphysique anglaise cède de plus en plus la place à **l'épistémologie** (n. 500).

500. II. — L'école psychologique anglaise ou associationiste. — Presque tous les philosophes dont nous avons parlé (n.483, 499), James Mill, Stuart Mill, George Lewes appartiennent à l'école psychologique, appelée aussi associationiste, à cause de l'importance qu'elle donne à l'association des images et des idées. A cette école se rattachent encore le philosophe-économiste Samuel Bailey (1791-1870) et H. Maudsley (né en 1835), à qui est due la théorie de la conscience-épiphénomène ; puis Alex. Bain (1818-1903) dans *Les sens et l'intelligence, L'esprit et le corps, Les émotions et la volonté* ; et surtout le *Mind*, l'unique revue philosophique de l'Angleterre ; enfin Herb. Spencer et Huxley, dont il sera parlé plus loin (n. 502 et 525) à un autre titre.

Positivistes par la méthode et l'esprit, ces auteurs ont en psychologie des conclusions spéciales : — 1° Pour eux, la psychologie est l'étude des phénomènes de conscience : des phénomènes et sans aller, plus loin que les phénomènes, jusqu'à *l'âme*, mais seulement jusqu'à la conscience, qui est le courant continu de ces phénomènes. — 2° Le premier est la sensation, fait primitif et irréductible, qui se subdivise en sept classes, si l'on ajoute aux sensations des cinq sens externes les sensations *musculaires* et les sensations *organiques* ; en six classes seulement, d'après Bain, mais en huit, d'après Stuart Mill. — 3° Les idées sont des espèces de copies ou images des sensations et en dépendant sous tous les rapports. — 4° Or il se fait des associations soit des sensations entre elles, soit des idées entre elles, soit des sensations avec les idées, soit des unes ou des autres avec les sentiments, les volitions. — 5° De là l'importance de la *loi d'association*, qui est pour le monde psychologique ce qu'est la loi d'attraction pour le

monde physique : la ressemblance, la contiguïté et souvent la simultanéité en sont les bases principales. — 6° Là s'arrête la psychologie associationiste : car, de même qu'elle ne connaît pas d'âme distincte des corps, elle ne connaît pas non plus de *facultés* : ce qu'on appelle ainsi, mémoire, imagination, entendement, volonté.... n'est autre chose que l'expression de la force inhérente aux sensations elles-mêmes.

Mais, en quoi une pareille psychologie diffère-t-elle du **positivisme matérialiste** ? C'est un matérialisme prudent et éclairé, a dit Lange, en parlant de Bain, et en réalité, c'est une **physiologie**, une science physique autant que psychologique. — Il en est de même du darwinisme, dont nous allons parler.

501. III. — **Le darwinisme ou le mouvement naturaliste.** — Le darwinisme a eu des précurseurs, un chef et des disciples. — Parmi les précurseurs, il faut surtout citer en France le picard Lamarck (1744-1829) qui dans sa *Philosophie zoologique* essaie d'expliquer les transformations des espèces par l'adaptation au milieu et l'habitude héréditaire ; puis, des naturalistes comme Geoffroy-Saint-Hilaire, Bory de S. Vincent, de Naudin et Oken et, en Angleterre, Rus. Wallace, Erasme Darwin et Malthus, ce dernier à cause de sa doctrine sur le développement de la population. — C'est Charles Darwin (1812-1882) qui est le chef incontesté de l'école par trois de ses ouvrages : *L'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859), *L'origine de l'homme* et *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*[1] (1871).

Darwin part de ce fait, constaté par l'expérience, que dans chaque espèce le nombre des germes susceptibles de vie est bien supérieur à ceux qui la reçoivent et la conservent : un grand nombre d'individus, les plus faibles, succombent dans la *lutte pour l'existence*, tandis que les plus robustes subsistent seuls : c'est la sélection naturelle et spontanée.

Telle est la principale cause de la transformation des espèces, mais elle est aidée par l'*adaptation au milieu*, l'*hérédité*, la *sélection* sexuelle, la *corrélation* de croissance, la *fixité* des caractères. - Dix ans plus tard, appliquant sa théorie à l'homme lui-même, Darwin enseigna que l'ancêtre de l'homme est le singe anthropoïde. — Enfin l'ordre moral, intellectuel et religieux est lui-même un fruit de l'évolution : ce sont les songes et les hallucinations qui ont engendré l'idée de Dieu : ce

1. **A. de Quatrefages**, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, 1870 ; — **Em. Ferrière**, *Le darwinisme*, 1872 ; — **Em. Thouverez**, *Charles Darwin*, 1907 ; — **Baldwin**, *Le darwinisme dans les sciences sociales*, trad. par **Duprat**, 1911.

sont les instincts des animaux perfectionnés qui sont devenus les sentiments et devoirs moraux et insensiblement s'est formée la loi naturelle tout entière.... Il ne semble pas que Darwin ait rejeté la création pour expliquer la première origine de la vie : mais quelle est-elle ? est-ce un protoplasme innommé ? est-ce la monère ? le bathybius ? la cristallisation organique ? y a-t-il dans le processus de la vie descendance monogénique ou polygénique ? Maître et disciples ne s'accordent pas sur ce qui est la base de l'évolution.

Le darwinisme apparaît comme une **hypothèse gratuite** et **très dangereuse**. — Elle est **gratuite** dans son principe qui serait une monère qu'on n'a jamais vue ; elle est gratuite dans son tèrme qui fait d'un mollusque un homme par l'intermédiaire d'un anthropopithèque que l'on cherche encore ; elle est gratuite enfin dans son fondement, qui tire le plus du moins et d'une modification accidentelle capable de produire une race ou une variété conclut à une transformation essentielle et spécifique : « Pour savoir, dit naïvement Darwin, si l'homme est un descendant modifié de quelque forme préexistante, il est nécessaire de vérifier avant tout s'*il varie pour peu que ce soit.* » — Le darwinisme est, d'autre part, une hypothèse extrêmement glissante et **dangereuse**, parce que, si l'esprit humain est le fruit de l'évolution, pourquoi pas l'idée de Dieu et Dieu lui-même ? D'où la suppression du surnaturel et de la révélation : il ne restera bientôt plus que la monère évolutioniste de la matière. Telle est bien la conséquence que tireront les partisans du **darwinisme radical**, comme Haeckel (n. 526), plus logiques et plus francs.

Il en est d'autres qui sont plus **modérés** : ce sont des spécialistes qui appliquent le darwinisme à des sciences déterminées, comme Buckle (1821-1862) à l'*Histoire de la civilisation* d'Angleterre ; Draper (1811-1882) à l'*Histoire du développement intellectuel de l'Europe* ; Lubbock et Tylor à l'*anthropologie* ; Curtius (1820-1885) et Steinthal (n. 490) à la *philologie*. Ce sont surtout des éclectiques qui modifient la théorie du Maître, comme Strauss dans l'*Ancienne et la Nouvelle Foi*, pour l'adapter au panthéisme (n. 492), comme Wallace (né en 1822) et Saint-George Mivart (1827-1900) pour la concilier avec le christianisme.

Le darwinisme a envahi toutes les sciences et le mouvement se continue dans le sens du matérialisme : le modernisnisme n'est autre chose qu'un **évolutionisme religieux**.

502. IV. — L'agnosticisme de Herbert Spencer (1820-1903) [1] — s'ajoute aux trois tendances déjà signalées du positivisme anglais et les complète. Les œuvres de ce philosophe comprennent quarante volumes : *Premiers Principes*, *Principes de Biologie*, de *Psychologie*, de *Morale*, — *Essais sur le progrès*, *sur la Politique*, *Essais scientifiques*, — enfin *Faits et commentaires*, ce dernier qui est comme son testament politique.

H. Spencer est un philosophe assez complexe. — *Psychologue* associationiste, il pense que nos connaissances sont purement sensibles, que la sensation n'est que le résultat des chocs nerveux et l'idée un produit de sensations semblables. Partant, les vérités universelles et nécessaires de l'ordre métaphysique ou moral sont des effets de l'association transmise héréditairement. — *Evolutioniste absolu*, Spencer explique toutes choses par deux lois : celle de l'*évolution* qui par une transition insensible ou infinitésimale va du simple au composé et de l'homogène à l'hétérogène, transformant toutes choses sans exception ; celle de l'*équivalence* des forces, qui assimile la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellectuelle et proclame « que toute ligne de démarcation qu'on tire entre elles est arbitraire ». Or ces lois sont universelles : il y a donc une évolution inorganique, qui se rapporte à la génération et au développement des astres et de la terre, une évolution organique qui comprend tous les phénomènes des organismes vivants et une évolution supra-organique relative aux organismes sociaux, qui entraînent la coopération de plusieurs individus. — *Positiviste*, Spencer enseigne que nos connaissances sont relatives, qu'il faut rejeter toute explication transcendante des phénomènes de ce monde, que le divin, l'absolu, l'âme immortelle et Dieu se réfèrent à l'état théologico-métaphysique, et donc à une phase imparfaite du développement intellectuel. — *Métaphysicien* enfin, embarrassé par l'explication de certains faits qui lui paraissent irréductibles à la matière, Spencer finit par avouer que les phénomènes supposent le noumène, que le relatif implique l'absolu, et que le savant, naturaliste, biologiste ou psychologue, se trouve face à face avec l'*Inconnaissable*.

Herbert Spencer est le métaphysicien du positivisme, du

1. **E. Blanc**, *Les nouvelles bases de la morale, d'après H. Spencer*, 1881 ; — **J. Laminne**, *La théorie de l'évolution, étude critique sur les* « premiers principes » *de H. Spencer*, Bruxelles, 1907 ; — **Herbert Spencer**, *Une autobiographie*, trad. **H. de Varigny**, 1907.

psychologisme et du darwinisme anglais. Mais sa métaphysique est purement négative : elle n'est pas même du métempirisme et se perd dans l'**agnosticisme**, dont le mot reste attaché au nom de Spencer.

II. — LE SOCIALISME.

Le socialisme est l'ensemble des doctrines qui, en transférant à l'État le droit de propriété privée, prétendent modifier profondément, avec l'organisme social, les destinées présentes et futures du genre humain. Il a revêtu une double forme, l'une simplement *humanitaire* et l'autre plutôt *scientifique*.

503. Socialisme humanitaire en France. — Ses tendances ont été successivement sentimentales avec Saint-Simon et Fourier, philosophiques avec Leroux et Reynaud, révolutionnaires avec Proudhon et Blanc, surtout politiques avec Guesde et Jaurès.

A. — Henri de Saint-Simon (1760-1825) [1], descendant du célèbre auteur des Mémoires, exposa sa théorie dans ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, dans la *Réorganisation de la société contemporaine* et son *Nouveau christianisme*.

D'après lui, l'humanité est passée par trois phases : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme dont le christianisme est la forme la plus parfaite. Reste à progresser encore et à établir le panthéisme saint-simonien, c'est-à-dire, — puisque « Dieu est tout ce qui est, que tout est par lui et que tout est lui », — l'égalité la plus absolue dans la religion, la famille et la société. Il faut donc émanciper la femme, instituer le divorce, l'éducation commune des enfants, et, parmi les hommes ainsi éduqués, constituer trois classes : les artistes, les savants, les industriels sous l'autorité d'un seul chef ou Père suprême : ce sera le paradis sur terre !

L'école saint-simonienne, dont les principaux disciples furent : Enfantin (1796-1864), Aug. Thierry (1795-1856) et Olinde Rodrigues (1794-1851), finit par les scandales de 1832.

Ch. Fourier (1772-1837) [2] fut théoriquement et pratiquement plus radical que Saint-Simon : il demanda à la liberté ce que Saint-Simon voulait établir par l'autorité. Dans sa *Théorie des quatre mouvements* (1808), il pose en principe que l'attraction (de la passion) vient de Dieu, et que le devoir seul vient

1. **Max. Leroy**, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon*, 1925. — 2. **Albert Lafontaine**, *Charles Fourier*, 1911 ; — **H. Louvancour**, *De Saint-Simon à Ch. Fourier, étude sur le socialisme romantique français de* 1830, 1913.

des hommes : reste donc à supprimer le devoir, ce qui limite, pour établir le règne des passions qui sont toutes bonnes.

Or ces passions suivant leur mode d'attraction s'unissent par séries, celles-ci par phalanges de huit cents personnes, qui logeront dans un phalanstère de seize cents personnes au moins, pour y jouir de tous les biens sous la direction de l'uniarque, chef d'une phalange, et celle de l'omniarque, sorte d'empereur de l'humanité. L'école fouriériste avec Victor Considérant (1808-1893) et de nombreux disciples, se livra à la propagande de fait dans *La Démocratie pacifique* et *La Phalange*, jusqu'à la révolution de 1848.

B. — Pierre Leroux (1798-1871)[1] et Jean Reynaud (1806-1863 se séparèrent de l'église saint-simonienne pour donner une plus grande importance à la partie théorique et philosophique du système. Ils se livrent donc à la propagande des idées, fondent la *Nouvelle encyclopédie*, écrivent dans plusieurs revues et publient des ouvrages retentissants : P. Leroux, celui qui a pour titre *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1841) et J. Reynaud, celui qu'il intitule *Terre et ciel* (1854).

Tous les deux proclament la loi de la perfectibilité indéfinie de l'homme par la philosophie et la religion, qui seraient dans leur fond identiques : l'homme s'est perfectionné de tout temps et à travers l'espace, recevant de la Judée l'unité de Dieu, de la Grèce le dogme de la Trinité, de la Gaule l'immortalité de l'âme, de Rome la hiérarchie et le culte religieux. Il reste à tendre vers une perfection plus grande encore, dans une série de transformations ou de métempsycoses à travers les astres et les globes innombrables.

Flammarion (1842-1925), Figuier (1819-1894) et d'autres écrivains humanitaires ont vulgarisé ces idées.

C. — Pierre Proudhon (1809-1865)[2] se défend d'être socialiste, mais dans ses *Contradictions économiques* ou la *Philosophie de la misère* (1846), il l'est autant que personne par les principes qu'il proclame avec une éloquence paradoxale, aussi bien que par les conséquences qu'il en tire avec une logique inflexible.

Voici ses principales assertions : 1re : « Dieu...., c'est sottise et lâcheté.... Dieu, c'est le mal : Dieu, retire-toi[3]. » — 2e : « La Propriété, c'est le vol. Il ne se dit pas en mille ans deux mots comme celui-là. Je n'ai d'autre bien sur la terre que cette définition[4]. » — 3e : L'égalité, il la faut absolue ; rien de plus inique que la différence que nous établissons entre les hommes. — 4e : « Anarchie, absence de maître[5], de

1. **Thomas**, *P. Leroux : sa vie, son œuvre, sa doctrine*, 1904. — 2. **Ed. Droz**, *P.-J. Proudhon*, 1909 ; — **Aimé Berthod**, *Proudhon et la propriété*, 1910 ; — **C. Bouglé**, *La sociologie de Proudhon*, 1911. — 3. *Système des Contrad. économ.*, ch. VIII. — 4. *Ibid.*, ch. 2. — 5. *Ibid.*

souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours. »

Louis Blanc (1811-1882) reproduit quelques-uns de ces principes dans son *Catéchisme des socialistes* et, lui, au rebours de Proudhon, ne se défend pas de l'être.

D. — Enfin, après Benoit Malon (1841-1893) dans *Capital et travail*, Jaurès († 1914), J. Guesde († 1922), Fournière (né en 1857) et leurs partisans ont essayé de donner au socialisme une forme plus savante et surtout politique.

Posant en principe qu'il n'y a pas d'autres biens que ceux de la vie présente, ils essaient d'établir que les biens-fonds, la terre, les mines, les usines, tous les instruments de travail doivent appartenir aux travailleurs et que l'Etat doit s'en emparer pour faire le partage de leurs produits. Il reste aux socialistes politiciens à s'emparer du pouvoir légalement ou par la violence : du socialisme d'Etat, il sera aisé de passer insensiblement (*réformisme*) ou par la révolution (*anarchisme*) au collectivisme ou même au communisme de tous les biens.

En résumé, **substitution du collectivisme à la propriété privée** et pour l'obtenir, la lutte des classes, la violence ou la mainmise sur l'Etat : tel est le but et les moyens du **socialisme**. — Il est clair que le socialisme n'est qu'un **positivisme économique** et substitue la **morale épicurienne** à la vraie morale.

504. Le socialisme scientifique — est le *marxisme*, ainsi appelé parce que Karl Marx (1818-1883) en est le docteur, comme son livre *Das Kapital*, *Le capital*, en est le code. Autour de lui se rangent son ami Fréd. Engels (1820-1895), Arn. Ruge (n. 472) et Ferd. Lassalle (1825-1864), qui met en relief la loi d'airain. Quant aux disciples, ils sont légion : Bebel, Liebnecht, Singer, Bernstein, Kautsky, etc.

Marx pose en principe que le mode de production des richesses évolue sans cesse au cours de l'histoire : aux régimes asiatique, gréco-romain, moyennageux et moderne va succéder un nouvel ordre social, car la dernière heure du capitalisme a sonné : l'*internationalisme des ouvriers* s'avance. C'est justice : le capitalisme est fait de la sueur de l'ouvrier, et en voici la preuve. Chaque chose, outre sa valeur en usage ou son utilité, a une *valeur en échange* qui est le prix qu'elle rapporte. Or ce prix, le travail de l'ouvrier en est la source unique et il ne lui est pas versé : il tombe en grande partie dans la caisse des capitalistes, pendant qu'à l'ouvrier on sert un salaire de famine, — salaire dont il faut bien qu'il se contente à cause

de cette *loi* ***inéluctable*** *de la concurrence*, qui fait baisser les salaires en raison directe du nombre des ouvriers qui se présentent. Donnez-leur un salaire familial, ils auront des enfants, les ouvriers se multiplieront et il faudra bien que les salaires baissent. C'est, conclut Lassalle, *la loi d'airain* [1].

Cette **argumentation marxiste** n'envisage pas le droit, mais le fait, ni l'avenir mais le présent, et, dans le présent, les conditions concrètes de l'évolution sociale : c'est du **positivisme scientifique** et expérimental, qui, plus tard et par d'autres, pourra être ramené à des principes supérieurs de justice. Tel est précisément le but poursuivi par l'école de Léon-Brülh et de Durkheim dans l'*Année sociologique* (1898) et, à meilleur titre, par les *Semaines sociales* de France (18^e en 1926).

III. — LE CRITICO-POSITIVISME.

Rien qu'en Allemagne, où domine le criticisme, il prend trois formes principales, mais toujours est une certaine alliance du positivisme et du criticisme. Il aura des partisans ailleurs (n. 495-3°, 509-3°).

505. L'empirico-criticisme d'Avenarius (1841-1896) — tire son nom d'une analogie avec la *Critique de la raison pure.* Professeur à Zurich à partir de 1877, Avenarius prétend comme Kant créer un « organum » de la pensée, mais dans une autre direction qu'indique assez le titre de son ouvrage : *Critique de l'expérience pure.* — Malgré l'originalité de sa pensée, il n'a que quelques disciples : Ern. Mach (1838-1916), Hans Cornelius et Th. Ziehen.

Rien dans la connaissance que l'expérience interne ou externe et ses données immédiates : telle est la thèse. L'au-delà n'est pas seulement inconnaissable, comme le dit Kant, il n'existe pas. Arrière donc les fictions « atomes, fluides, éthers, etc. », qui ont envahi la science, arrière tout élément en dehors de l'expérience : d'où le *principe de la simple description.* — Il économisera l'énergie limitée de notre pensée : les idées de causalité, de substance, etc. une fois mises de côté, il ne reste que la simple impression. De là un second principe : *celui de l'économie de la pensée* ou de la moindre énergie et la loi du moindre effort.

Que ces deux principes soient **une méthode**, soit, et qu'elle favorise l'essort des sciences particulières, passe encore. Mais

1. **Rae**, *Contemporary socialism*, New-York, 1898, p. 92-127. — 2. Cf. **Van Cauwelaert**, dans la *Revue néo-scol.* (Nov. 1906 et an. 1907).

qu'il faille suivre dans l'ordre ontologique le système de la pensée économique, **c'est le contraire qui est vrai** : la physique n'exclut pas la mathématique, ni l'expérience la métaphysique : seule, la synthèse des sciences exprime la réalité.

506. Le positivisme idéaliste — a pris logiquement trois formes successives : le criticisme physiologique avec J. Muller (1801-1858), Fr. Lange (1828-1875) l'historien du matérialisme et un savant, H. Helmholtz (1821-1894), — la philosophie de l'immanence avec Ern. Laas (n. 485) et Ern. Mach (n. 505), professeur à Vienne, — enfin le fictionisme avec Vaihinger (né en 1852), professeur à Halle.

Le *criticisme physiologique* pose en thèse que nos sensations sont des effets nécessaires de notre organisme physiologique, et donc de simples symboles ou signes du monde extérieur, qui ne nous renseignent aucunement sur la nature des choses. C'est encore l'idéalisme kantien, sans les formes *a priori* de de la sensibilité pure, démontré cette fois par la science expérimentale [1]. — La *philosophie de l'immanence* en est la suite logique. Si notre science est une résultante de nos concepts et ceux-ci une simple résultante de nos sensations ; si le monde, les corps, l'âme même sont en dernière analyse des agrégats complexes de sensations, voilà notre science sans relation aucune avec la réalité, confinée dans les données subjectives de la conscience et forcément renfermée dans l'ordre psychique : c'est bien là la philosophie de l'immanence, une sorte de psycho-monisme avec le solipsisme, qui en est la conséquence [2]. — Le *fictionisme* en sera une autre. Si nos connaissances n'étant que des fonctions de l'organisme, la métaphysique et la religion ne reposent sur rien, notre esprit est donc peuplé de fictions, d'hypothèses et de demi-fictions ; dans notre cerveau voltige une armée de concepts, les uns mathématiques : points, lignes, nombres, ou physiques : matière, atomes ; les autres métaphysiques : substances, causes ; ou moraux : liberté, obligation ; ou religieux : Dieu, immortalité. Ce ne sont là que des fantômes ou des erreurs manifestes. Cependant, comme ils sont commodes pour l'action, il est mieux de les conserver et de vivre *comme si* Dieu existait, *comme s'il* y avait une obligation, *comme si*.... etc.

1. Cf. **P. Duhem**, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — 2. **H. Poincaré**, *La science et l'hypothèse*, 1902 ; *La valeur de la science*, 1905 ; *La physique moderne*, 1906.

Voilà bien le **nihilisme absolu de la pensée**. Mais, observe Hartmann, « c'est **un mensonge** de vouloir conserver une fausseté comme telle ; et vouloir bâtir la religion et la moralité sur le mensonge, **c'est une folie** »[1]. Voilà pourtant ce que Nietzsche va tenter de faire.

507. Le valorisme de Frédéric Nietzsche (1844-1900)[2]. — Nietzsche, professeur de philosophie à Bâle, malade et demi-fou de 1871 à 1888, n'en a pas moins, avant son entière aliénation en 1889, composé une quantité d'ouvrages originaux, édités en 19 vol. après 1905. Les principaux sont : *Aurore et le gai savoir, Ainsi parla Zarathoustra, Par de là le bien et le mal, Généalogie de la morale*, etc.

Il y a deux parties dans sa philosophie. — La *première*, négative, est la critique de la connaissance ; elle aboutit au fictionisme absolu de Vaihinger (n. 506) : Eternel, Créateur, morale, raison, vertu, ce sont des mots et des choses dignes de mépris. « Ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs éternels. Ce sont des contempteurs de la vie... Dieu est mort[3]. » — La *seconde* partie, constructive, comprend deux doctrines principales : le surhomme et l'éternel retour.

a) Le *surhomme* est ou bien la forme parfaite de l'humanité sans défauts ou même l'homme avec les excès de sa personnalité, tel Napoléon. Aussi célèbre-t-il l'homme puissant qui s'assujettit tout, aussi bien que celui qui domine ses passions ; double genre de vie et de beauté, d'après lui, parce qu'il y a là de la « volonté » et l'affirmation du *Moi*.

b) L'*éternel retour ou renouvellement* de toutes choses l'invite à adorer l'évolution continue et l'homme qui en est le terme : c'est le tout de la vie présente. Le bon et le mauvais sont des évaluations que les puissants ou les prêtres ont inventées à leur usage, mais qui n'ont pas de valeur par elles-mêmes[4]. Il faut chercher *d'autres valeurs*, changer toute la morale : est bon ce qui exalte le *Moi*.

Prétention extravagante ! Sans avoir eu de disciples, Nietzsche n'en a pas moins, par son style et ses puissantes conceptions, exercé une **grande influence** sur la pensée moderne. Il a favorisé **l'individualisme** et aidé à réagir contre **l'absorption**

1. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, p. 24. — 2. **Lichtenberger**, *La philosophie de Nietzsche*, 1898. — 3. *Zarathoustra*, p. 13. — 4. *Généalogie de la Morale*, p. 11-12 ; — Cf. *Revue néo-schol.*, X, 43.

de la personnalité humaine par le panthéisme et par le socialisme : mince profit de l'anarchie dans les idées.

508. Conclusion.— Le positivisme est un **retour au kantisme**, puisque les essences des choses lui sont inconnues. Mais sa position **n'est pas tenable**, à cause du besoin spéculatif que nous avons de connaître les causes et du besoin pratique qui oblige sans cesse à chercher le fondement de l'ordre moral et social. Il faudra **revenir à l'idéalisme** (n. 491, 495) ou aller **au matérialisme** (n. 524) qui, du moins, sont des métaphysiques, à moins qu'on ne se soit réfugié dans un **intuitionisme** anti-intellectualiste (n. 497).

IIIe ÉTAPE

Diffusion des écoles dans les autres pays.

Principales ou secondaires, elles y *pénètrent* toutes, ici et là les unes ou les autres : le matérialisme *cosmopolite* est partout.

§ I. — DANS LES AUTRES PAYS.

Suivant la langue et l'importance philosophique, nous les divisons en quatre groupes, en faisant remarquer qu'à côté des anciennes, surgissent ici et là de nouvelles écoles.

I. — EN ITALIE.

509. Quatre écoles — à signaler et une tendance commune.

1. — *Celle de Kant*, pénètre d'abord lentement : on ne connaît qu'imparfaitement sa *Critique*. — En 1835, il en paraît une version italienne très exacte : les philosophes, même chrétiens, comme Galuppi (n. 532) et Rosmini (n. 543), se laissent entamer, tandis que Alphonse Testa (1784-1860) fait une large exposition du kantisme. — Après 1870, les relations de la Germanie et de l'Italie étant devenues fréquentes et cordiales, surgit un *néo-kantisme* dont Carlo Cantoni (1840-1906) se fait le propagandiste avec son *Emmanuel Kant* et son *Cours élémentaire de philosophie* : il a de nombreux adeptes.

2. — L'école *hégélienne* compte, surtout à Naples, des représentants distingués comme Bertrando Spaventa (1817-1883) qui nous apprend dans son *Introduction au cours de philosophie* que l'Idée est l'unique objet de la philosophie et expose la triade dialectique : l'Etre, le Non-Etre et le Devenir ; des propagandistes comme Augusto Vera (1813-1885) et Fiorentino, qui dirige l'organe de l'école, le *Journal napolitain de philosophie* ; enfin de

nombreux disciples et admirateurs. — A l'aurore du XX^e siècle, le *néo-hégélianisme* et donc aussi le panthéisme, revit en Italie sous l'impulsion de BENEDETTO CROCE, né en 1866, et de GIOVANNI GENTILE, né en 1875.

3. — L'école *critico-positiviste*, en Italie comme ailleurs, rejette la métaphysique pour s'en tenir exclusivement à la méthode expérimentale. JOSEPH FERRARI (1811-1876) écrit la *Philosophie de la Révolution* : il y a peu de livres aussi révolutionnaires dans le fond et dans la forme. — BONAVINO (1820-1895), qui se fit appeler AUSONIO FRANCHI depuis son apostasie, nie simplement tous les objets transcendantaux et se livre à une ardente propagande de l'idée démocratico-socialiste. — ARDIGO[1] (1828-1920), dans sa *Psychologie comme science positive* et sa *Morale des Positivistes*, accuse les mêmes tendances critico-positivistes.

4. — Enfin, il y a une école *idéaliste*, platonicienne, ontologiste, qui a pour chefs MAMIANI (1799-1885) et LUIGI FERRI (1826-1895), le premier surtout dans les *Confessions d'un métaphysicien* et le second dans la *Psychologie de Pierre Pompanozzi*. Mais la *Renaissance du catholicisme* de Mamiani serait mieux intitulée *Destruction du catholicisme* et Ferri dans sa *Revue italienne de philosophie* est encore plus franchement rationaliste.

En résumé, le mouvement suscité par Kant et par le positivisme s'est étendu jusqu'à l'Italie et il a eu, comme en France, son **éclectisme rationaliste.**

510. Cette tendance rationaliste — est commune aux philosophes de l'Italie, qui, à son tour, voit se poser le problème des relations de l'Eglise et de l'Etat, les idées révolutionnaires y ayant pénétré avec les soldats de la République française.

Déjà GIOJA (1767-1829) et ROMAGNOSI (1761-1835), en défendant la sécularisation des biens ecclésiastiques et la liberté des cultes, avaient inauguré ce mouvement réformiste et libéral (n. 532). ROSMINI et GIOBERTI l'accélèrent : le premier dans deux ouvrages : les *Cinq plaies de l'Eglise* et la *Constitution d'après la justice sociale* ; le second dans un ouvrage posthume, la *Réforme catholique de l'Eglise* (n. 543 et 546).

Les *Cinq plaies*, d'après Rosmini, sont l'usage du latin dans la liturgie, le manque de célébration des conciles, l'ignorance du clergé inférieur, la nomination des évêques par le pouvoir civil et la dotation du clergé par le gouvernement. — Gioberti y ajoute le pouvoir temporel du pape, la dépendance excessive des prêtres vis-à-vis des évêques, le jésuitisme, le célibat ecclésiastique....

Quant aux remèdes proposés par les deux philosophes catholiques, inutile de dire qu'ils sont le plus souvent **chimériques**

1. Cf. **Hœffding**, *Philosophes contemporains*, p. 37.

ou même **antichrétiens**.... Mais ils feront leur chemin et trouveront leur expression naturelle dans la fameuse formule de Cavour : « **l'Eglise libre dans l'Etat libre** », c'est-à-dire l'Eglise libérale dans l'Etat païen.

II. — DANS LES AUTRES PAYS D'EUROPE.

Il y a des philosophes : peu ou pas de système original.

511. En Belgique — à partir de 1830, se dessine un mouvement *cartésien*, venu de France par l'intermédiaire de Bordas-Demoulin (1798-1858), et suscité par son disciple, Fr. Huet, professeur à Gand de 1831 à 1845.

Ce n'est pas le seul : il y a un mouvement *krausiste* (n. 473) avec Ahrens (1808-1874) et Tiberghien († 1901) [1], — *rationaliste et antichrétien* avec Laurent (1810-1814) dans ses *Etudes sur l'Histoire de l'humanité* ; — *positiviste* avec Quételet (1796-1874) et Delbœuf (1831-1896), professeur à Liège — et *socialiste* avec Vandervelde dans le *Collectivisme*, Anseele et plusieurs autres : un Institut de Sociologie a été fondé à Bruxelles en 1901.

512. En Hollande, — la philosophie est inspirée par le Kantisme chez Lud. Schröder (1779-1845), par le néo-kantisme chez Bellaar Spruyt († 1901), par l'hégélianisme chez Bolland († 1922), enfin par le protestantisme libéral chez Roorda et le pasteur Scholten († 1885), professeur à Leyde.

513. En Danemark, — sous l'instigation de Sören Kierkegaard (1813-1855), son plus célèbre écrivain, elle prend une direction hégélienne avec Rasmus Nielsen, qui penche vers la gauche et avec Bröchner, qui se rapproche de la droite hégélienne. Un professeur de Copenhague, M. Har. Höffding, publie une *Psychologie*, une *Morale* et une *Histoire de la Philosophie moderne*.

514. Dans la Norvège, — l'hégélianisme est longtemps souverain, avec et après Niels Treschow (1751-1833), le premier qui ait enseigné, dans sa philosophie de l'histoire (1806-1807), la descendance simiesque de l'homme.

Dans la *Suède*, après Daniel Boethius (1751-1810) qui y introduit le Kantisme, les uns professent l'idéalisme transcendantal, d'autres penchent vers le théisme et un certain éclectisme. Le plus grand philosophe est Jakob Boström (1796-1866), qui résume Platon et Leibniz et avec eux soutient la personnalité divine, mais, en rejetant la création, tombe dans le panthéisme.

515. Dans la Pologne, — il faut distinguer trois phases : jusqu'à la révolution de 1830, l'empirisme lutte contre le kantisme ; de 1830 à 1870, l'idéalisme transcendantal devient dominant, mais à partir de 1870 il y a un néo-kantisme et les principaux ouvrages de Kant sont traduits en polonais.

1. Cf. **Du Rousseaux**, *Tiberghien, philosophe* (*Rev. néo-scol.*, an. 1902, p. 238).

En *Russie*, il y a deux courants philosophiques, l'un simplement hégélien et l'autre slavophile. Mais leur influence est moins grande que le nihilisme et leurs représentants moins célèbres que les BAKOUNINE, les Lénine et les Bolchevistes.

516. Dans l'Europe Centrale, deux tendances particulières sont à signaler : — en *Suisse*, le relativisme néo-kantien, qui domine chez Ch. SECRÉTAN (1815-1895) dans *La philosophie de la liberté*, *Le principe de loi morale* ; — en *Hongrie*, la philosophie *harmonique* dont Jo. HETÉNYI (1786-1863) est le fondateur : c'est un essai de philosophie nationale, sous forme d'éclectisme, qui s'inspire en partie de l'idéalisme allemand.

517. En Espagne, — c'est le krausisme (n. 473) qui s'introduit le premier : il a encore ses partisans. CANALEJAS (1830-1883) et surtout SANZ DEL RIO (1817-1869) dans ses *Leçons sur le système de philosophie de Krause* ont fait une propagande ouverte en sa faveur. Le kantisme, surtout avec la nuance de Vacherot et de Renouvier et même l'hégélianisme, sont plus répandus : c'est ainsi que professent les idées d'Hégel CASTELAR (1833-1899) dans la *Civilisation pendant les cinq premiers siècles* et surtout PY Y MARGALL dans sa *Réaction et Révolution*.

En *Portugal* aussi le néo-kantisme recrute maints partisans.

III. — DANS LES PAYS DE LANGUE ESPAGNOLE.

Puis la langue transporte toutes ces philosophies au Mexique et dans l'Amérique du Sud. Là, Fouillée, Guyau, Boutroux et Bergson... etc., jouissent d'une grande autorité.

518. Au Brésil [1], — dans un courant évolutioniste et matérialiste (n. 525), FARIAS BRITO (1864-1919), avec une vaste connaissance de la philosophie moderne, aboutit au pampsychisme panthéistique : il ne fait pas école. — Le positivisme exerce une plus grande influence sous sa double forme, orthodoxe de Laffitte et dissidente de Littré (n. 482. B). La première a pour chef BENJAMIN CONSTANT (1837-1891), fondateur, en 1876, à Rio de Janeiro d'une *Société positiviste* : la seconde est représentée par PEREIRA BARRETO, né en 1840, qui écrit avec d'autres ouvrages positivistes une Philosophie dont la 3^e^ partie est expressément intitulée : *Positivisme*. — C'est l'école idéaliste qui domine avec des éclectiques, comme MORAES E VALLE (1824-1886) et des ontologistes, comme PATRICIO MUNIZ (1820-1871).

IV. — AUX ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE.

Il y a de simples emprunts, puis des tendances caractérisées.

519. Philosophie d'emprunt — au début surtout, la philosophie américaine subit des influences, qui n'ont rien de spécifiquement

1. **Leonel Franca, S. J.**, *Noçoes de Historia da Philosophia*, Rio de Janeiro, 1921, p. 198 et suiv.

américain et, par ex., durant les XVII^e et XVIII^e s., la plupart des mouvements de la pensée anglaise et de la pensée française. COTTON MATHER (1663-1728) et JONATHAN EDWARDS (1703-1758) exposèrent la philosophie du calvinisme puritain ; SAMUEL JOHNSON (1709-1784), disciple de Berkeley et premier président de King's Collège à New-York, développa un courant d'idéalisme empirique ; JOSEPH PRIESTLEY (n. 419), comme plus tard BUCHANAN (1791-1868), représenta le matérialisme et THOMAS PAINE (1757-1809) le déisme et le philosophisme révolutionnaire.

Le réalisme écossais de Reid fut transporté en Amérique par WITHERSPOON (1723-1794) et celui de William Hamilton par JAMES MC COSH (1811-1894), si bien qu'au XIX^e siècle, pendant que dans les classes inférieures de cette nation positive et commerçante HENRI GEORGE (1839-1899) propage le socialisme ou du moins le socialisme agraire, qui se contente de la *nationalisation* du sol, la philosophie du sens commun devient à l'Université de Princeton à la fois la philosophie officielle et la base du presbytérianisme orthodoxe. Mais déjà un mouvement parallèle et destiné à le supplanter graduellement se fait jour dans l'introduction de la philosophie kantienne[1].

520. Sous le nom de transcendantalisme, — en effet, l'idéalisme kantien s'introduit dans les universités américaines avec E. CHANNING (1789-1843) et Orestes BROWNSON (1803-1876) et dans la seconde moitié du XIX^e siècle, quand il est de mode pour les étudiants américains d'aller s'instruire dans les universités allemandes, il en devient la philosophie dominante et va même, sous l'inspiration de W. T. HARRIS (1835-1909), jusqu'à l'étude scientifique de l'hégélianisme.

C'est W. EMERSON (1803-1882) qui représente le mieux cette alliance du transcendantalisme et de l'américanisme. « La méthode transcendantale était à sa façon sympathique à l'esprit américain. Elle incorporait sous une forme radicale l'esprit du protestantisme ; elle était spontanée, calme, tranquillement révolutionnaire ; elle soumettait tout au jugement du jeune « Moi » et à l'épreuve du présent. Tout cela était vraiment américain.... et constitue ce qu'il (Emerson) a appelé « self-trust », la confiance en soi... Or plus peut-être qu'aucun homme qui a jamais vécu, Emerson a pratiqué dans toute sa pureté la méthode transcendantale[2]. »

Ce transcendantalisme des Américains était un **mouvement de réaction** contre l'utilitarisme anglo-saxon, et, quoique inspiré de l'étranger, peut être considéré comme leur **première**

1. Cf. **R. Barton Perry**, *The present conflict of Ideals*, 1918 ; — *Revue néo-scol.*, XVI, p. 607, etc. — 2. Cf. **Santayana**, *Winds of doctrine*, New-York, 1913.

pensée un peu originale. C'est seulement vers la fin du XIX^e siècle que leur activité philosophique semble s'intensifier : elle va prendre une forme caractéristique.

521. Le pragmatisme de William James (1842-1910)[1]. — Né à York, W. James, après avoir beaucoup voyagé, devint professeur à l'Université Harvard, et publia en 1902 les *Variétés de l'expérience religieuse.* Citons aussi ses *Principes de psychologie* et le livre intitulé *Le Pragmatisme et la volonté de croire,* traduit bientôt en plusieurs langues. CH. PIERCE en 1878 dans un article au *Popular science* et M. SCHILLER, d'Oxford, avaient été les précurseurs de W. James ; JOHN DEWEY (né en 1859), professeur à l'Université Columbia, est un de ses plus fidèles disciples.

Son pragmatisme n'est qu'une méthode épistémologiste qui juge d'une vérité par son application et le but qu'elle poursuit ou atteint. Elle prétend connaître non le vrai en soi, mais de quelle utilité sont ou peuvent être les diverses philosophies. Ont la même valeur celles qui apportent les mêmes promesses et produisent les mêmes conséquences pratiques. Ainsi le matérialisme est un « océan de désillusions » et il est faux ; le spiritualisme, au contraire, est un monde plein de promesses et il est vrai. — Non en soi, car W. James ajourne la métaphysique et,sans la nier,la laisse à la porte de la philosophie.— Dieu existe-t-il ? Il semble bien, car « l'homme voit clairement que son moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature. On peut, si l'on veut, l'appeler Dieu ». Mais sa nature nous reste inconnue, à moins qu'elle ne soit partie de la nôtre, perçu qu'il est dans et par la conscience subliminale. — Du reste il en est de Dieu comme de toute religion : de celle-ci nous n'avons à savoir qu'une chose, si elle favorise ou non le progrès de l'humanité. Aussi et à ce point de vue toutes les expériences religieuses ont la même valeur et pour autant W. James les accueille toutes, celles de la folie, du spiritisme, des religions les plus diverses comme celles de la foi chrétienne.

La philosophie pragmatiste ne vise **pas à la vérité en soi** : mais, s'il la rencontre, W. James l'expose avec une **richesse de coloris**, qui a fait son succès.

522. Diverses tendances américaines. — Ne faisons que les

1. **Em. Boutroux,** *William James,* 1911 ; — **A. Ménard,** *Analyse et critique de la Psychologie de W. James,* 1910 ; — Cf. *Revue néo-scol.,* XV, p. 278.

signaler, car elles appartiendront plutôt au XX^e siècle qu'au XIX^e. Concentrée jusque-là dans une méthode, l'activité philosophique des Américains paraît accentuer deux tendances opposées, que le pragmatisme portait dans son sein.

La *première* est le *pseudo-mysticisme*, favorisé par la recherche pragmatiste des expériences religieuses et l'intuitionisme anti-intellectualiste. De là le *théosophisme* et la société fondée, après HÉLÈNE BLAVATZKY (1851-1891), par le colonel américain HENRY OLCOTT († 1907) et que dirige aujourd'hui ANNIE BESANT (née en 1847) : sa fraternité universelle a pour base un monisme spiritualiste. De là le spiritisme, si répandu en Amérique. De là la *Christian Science*, fondée par MARY BAKER GLOVER EDDY (1820-1906) et propagée dans son ouvrage *Science et santé* (1875), regardé par ses partisans comme un livre sacré.

La *seconde* est un double effort métaphysique vers le pluralisme et vers le néo-réalisme. — Le *pluralisme* proclame, à la place du monisme hégélien, la domination du contingent et du mobile, du changement et du futur ; l'univers serait un ensemble de commencements absolus et discontinus, une pluralité de forces individualistes et pour le moins, il y a dans le monde beaucoup plus de diversité que d'unité, il y a du désordre et du mal qui résistent à toute tentative de les faire apparaître comme ordre et comme bien. W. JAMES et SCHILLER sont les chefs du pluralisme [1]. — Le *néo-réalisme* ouvre une voie meilleure, en affirmant l'indépendance de l'immanent et de l'universel : l'objet de notre science, immanent à la pensée, ne dépend ni de la pensée, ni du particulier. Cette vue est aristotélicienne : nommons parmi les maîtres de ce néo-réalisme MM. PERRY, SPALDING et MARVIN [2]. — Il est intéressant de constater qu'au congrès international de philosophie (le 6^e), à l'Université Harvard (1926), une séance a été consacrée à discuter les notions d'essence et de subsistance : c'est un retour à la ***métaphysique***.

523. Caractères généraux de la philosophie américaine. — 1° Ses *œuvres* sont surtout des **œuvres de vulgarisation** : des Universités qui se multiplient ; des sociétés philosophiques, comme le *Transcendantal Club*, qui date de 1836 et la plus récente *American philosophical association* ; des revues comme le *Journal of speculative philosophy*, fondé en 1867 par le

1. Cf. **Maritain** dans la *Revue universelle* (I, 10, 21) ; — **Jean Walh**, *Les philosophes pluralistes*, 1918. — 2. **Kremer**, *Le néo-réalisme américain*, Louvain, 1920. —

Dr Harris ; des traductions comme la collection des 14 volumes commencée par G. Ripley en 1838 ou celle des *Philosophes classiques* de George S. Morris († 1889) ; enfin des dictionnaires comme celui de *Philosophie* et de *Psychologie*[1].

2° Sa doctrine reste toujours **pratique et vise à l'action.** Pas de doute, s'il s'agit des pragmatistes : mais, parmi les idéalistes eux-mêmes, aucun penseur américain de renom, ni Iosiah Royce (né en 1855), ni Howison, etc. n'a consenti, comme les romantiques de la Germanie, à nier l'existence du bien et du mal, à méconnaître les besoins et les prérogatives de l'individu, à reconnaître l'autorité de l'Etat en matière spirituelle, à imaginer que la vie divine se déroule dans l'histoire de l'humanité, ou à adorer au nom de l'absolu l'univers tel qu'il s'offre à nos yeux : ils ont résisté à l'entraînement logique de la théorie kantienne et conservé leur foi à la raison théorique et pratique comme à la liberté.

Nota. — Partout ailleurs, et, par ex., au Japon, la philosophie est toute d'emprunt, plus encore qu'en Amérique et on y trouve les traits qui caractérisent la philosophie européenne.

§ II. — LE MATÉRIALISME COSMOPOLITE [2].

524. Ses précurseurs : Gall et Broussais. — Nous avons rencontré le matérialisme dans la période précédente (n. 427) : des phrénologistes, comme Gall, et des physiologistes, à la suite de Broussais, le continuent au début du XIX^e siècle.

1 — Franz Gall (1758-1828) ne fait que renouveler le système de Lavater (1741-1801) ou l'art de connaître les hommes par la physionomie, qu'il appelle organologie. Ses leçons de phrénologie à l'Athénée et son ouvrage intitulé *Anatomie et physiologie du système nerveux* lui gagnent quelques disciples, Bory de S. Vincent (1780-1826), etc., Spurzheim (1776-1833), qui donna à la théorie de Gall le nom de phrénologie. Elle repose sur cette hypothèse que la matière est capable de penser et cherche, en conséquence, dans les protubérances du crâne toutes les facultés intellectuelles ou morales : il y a, d'après les phrénologistes, de vingt-sept à quarante-deux organes cérébraux et facultés correspondantes. L'âme humaine n'est qu'un assemblage de ces diverses *Fonctions du cerveau.*

2 — L'année même de la mort de Gall, en 1828, le célèbre docteur Broussais (1772-1838) publia son *Traité de l'irritation et de*

1. **Mark Baldwin**, *Dictionnary of Philosophy and Psychology*, 1905. — 2. Cf. **P. Janet**, *Le matérialisme contemporain* ; — **Lange**, *Histoire du matérialisme*, 1910. — **J.-B. Saulze**, *Le Monisme matérialiste en France.*

la Folie, où il essaie de corriger sa phrénologie, en lui substituant une physiologie plus savante : elle consiste à admettre dans les tissus des fibres qui se contractent, s'excitent ou s'irritent et cette irritation, quand elle se produit dans la pulpe cérébrale, est une perception, un jugement, une volition. L'âme est « un cerveau agissant et rien de plus ». — Vulpian, P. Bert et L. Luys diront qu'elle est une société de cellules dont les mouvements plus ou moins se spiritualisent, quand Flourens, Longet († 1871) et tant d'autres auront démontré que les faits anatomiques sur lesquels repose la cranioscopie n'ont rien de réel (n. 493).

525. Ses principaux chefs : ses partisans et formes diverses. A. — A partir du milieu du XIX^e^ s., le matérialisme bat son plein et recrute des partisans dans tous les pays.

L'Allemagne vient en première ligne avec L. Feuerbach qui fait de l'homme un simple mangeur et Strauss qui voit dans l'univers l'Etre absolu (n. 472). Après eux, nommons Ch. Vogt (1817-1895), J. Moleschott (1822-1893) et surtout L. Buchner (1824-1899), qui, en popularisant leurs doctrines dans *Matière et Force* (1856), devint le héraut le plus célèbre du matérialisme contemporain. Les autres sont bientôt légion : le sensualiste Czolbe (1819-1873), Wirchow (1821-1903) et Duhring (né en 1833), Fechner (n. 489) et Nietsche (n. 507) ; enfin et généralement les représentants de la gauche hégélienne (n. 472), surtout le moniste Hæckel (n. 526).

Citons en France Littré (n. 482.B.), Broca († 1924) et Charcot avec leurs localisations cérébrales, Mortillet avec son *Anthropopithèque*, About dans *Le progrès*, Viardot dans *Le libre examen*, et plus récemment Le Dantec († 1917) dans *Le conflit*, Izoulet dans *La cité moderne* et Guyau dans *L'irréligion de l'avenir* (n. 495, 3°). — Il y a les professeurs *italiens* Hergsen, Mantegazza († 1911) dans sa *Physiologie de l'amour, de la douleur*, etc., Labriola († 1904), César Lombroso († 1909) dans ses *Etudes cliniques*. — Nommons en Espagne entre plusieurs autres le D^r^ Mata et au Brésil des transformistes comme Guedes Cabral (1852-1883) et des monistes comme Tobias Barreto (1839-1889) ; — Thomas Huxley (1825-1895), Ch. Lyell et Jo. Tyndall en Angleterre ; — plusieurs déjà cités aux Etats-Unis (n. 519) ; — enfin Conta, professeur à l'Université de Jassy en Roumanie, qui écrit en français sa *Philosophie matérialiste*.

B. — C'est du reste sous les *formes* les plus diverses qu'ils présentent leur théorie. Il y a le matérialisme *psysiologique* des savants français de Broussais à Charcot, qui se restreint à l'étude des faits psychiques. — Peu *différent* est celui des Italiens : Lombroso dans l'*Homme criminel*, Garofalo dans la *Criminologie*, Colojanni dans la *Sociologie criminelle* font l'application de la cranioscopie à l'étude des crimes sociaux (n. 524) : il y aurait, d'après eux, un type de *criminel-né*,

reconnaissable à certains signes anatomiques et physiologiques. — Il y a un matérialisme *économique* : Marx, Engels et les théoriciens du socialisme rejettent Dieu, âme et religion pour chercher le progrès humain dans les seules conditions externes de la vie sociale. — Il y a le matérialisme *universel*, celui de Buchner et des Germains, qui l'ont appliqué à la nature entière et à la métaphysique des êtres. — Ce matérialisme a trouvé sa plus parfaite expression dans le *monisme* de Hæckel, qui mérite une mention spéciale.

526. Le monisme matérialiste de Hæckel [1] — est la forme que prit en Allemagne l'évolutionisme de Darwin.

Ern. Hæckel (1834-1919), professeur à Iéna, l'enseigne et fait école : autour de lui vinrent se ranger plusieurs darwinistes allemands, Zöllner et Löwenthal, et surtout Buchner (n. 525). Mais Hæckel se place à leur tête par sa *Morphologie générale*, son *Histoire naturelle de la création* et son *Anthropogénie*.

Plus de création pour expliquer l'origine de la vie : la matière et la force qui en est inséparable, sont illimitées dans le temps et dans l'espace, éternelles et infinies. D'un même protoplasme de matière ou monère primordiale sortent le règne végétal et le règne animal, probablement entre les deux, le règne des protistes et plus généralement, par un processus physico-chimique, les manifestations de la vie à tous les degrés et jusqu'à ce qui s'appelle l'âme humaine : celle-ci n'est que la somme des mouvements moléculaires antérieurs.

Or la monère primordiale est une petite masse de matière albumineuse, dont la biologie a démontré les propriétés physico-chimiques infiniment variées. Cette monère renferme comme un précipité plus petit, de matière albumineuse, appelée *nucleus* : voilà le second degré parmi les vingt-deux que comprend l'échelle généalogique de l'homme. Le vingt et unième est représenté par l'homme-singe, espèce intermédiaire entre les singes anthropoïdes actuellement existants et l'homme raisonnable, mais aujourd'hui entièrement disparu. L'homme-singe n'avait ni l'intelligence, ni le langage, mais, par ailleurs, il était semblable à l'homme actuel ; et il y en avait probablement des couples divers, ce qui explique la diversité des races humaines, qui peuplent la terre à présent.

1. Cf. J. Laminne, *L'homme, l'univers d'après Hæckel, exposé et critique*, 1905.

Hypothèse commode, mais **insuffisante**. La matière et le monde ne peuvent s'expliquer sans l'intervention de Dieu : la science n'a pas encore démontré le contraire. Hæckel l'avoue : « Le darwinisme est insuffisant. » Hæckel est le plus **radical**, le plus **logique**, le plus **savant** peut-être des partisans de Darwin ; mais ses **supercheries** ont ruiné son autorité : les intermédiaires qu'Hæckel donnait comme existants étaient imaginés et leur inventeur a dû en faire l'aveu.

527. Le matérialisme — n'est pas le positivisme. Il n'exclut point comme lui la métaphysique, il ne s'abstient pas de nier ou d'affirmer. Il nie, bien au contraire, Dieu, l'âme et tout être spirituel, il affirme que tout est matière, et il a une métaphysique qui se peut résumer dans la thèse suivante : *Tout ce qui existe est matière ou mouvement de la matière.* La matière est infinie en grandeur et éternelle en durée : le mouvement, qui est sa propriété essentielle, est éternel aussi en durée, immanent à la matière, et, comme elle, indestructible.

Donc — 1. La variété infinie des êtres de l'univers n'est qu'une combinaison d'atomes, une transformation de la matière et du mouvement. — 2. Aussi, dans l'homme l'intelligence et la volonté sont des manifestations de ce mouvement, et la pensée une sécrétion du cerveau, comme la bile une sécrétion du foie. — 3. Partant, l'âme de l'homme, comme celle de la bête, n'est qu'une combinaison de matière, qui se manifeste comme vie, sensation et pensée, mais cesse un jour et rentre dans le fond de la nature : entre les deux aucune différence essentielle ; point d'immortalité, ni de vie future. — 4. Donc aussi la liberté est une illusion, car les actions des hommes, comme celles des animaux, sont des produits de la matière, des lois fatales et nécessaires. — 5. Or sans liberté, point de moralité, ni vice, ni vertu ; les droits et devoirs procèdent d'un simple contraste. — 6. Enfin, vaine et chimérique est l'idée de Dieu : elle vient de l'ignorance des lois de la nature : l'Univers s'explique par des causes qui sont en lui.

Telle est la thèse du matérialisme rigide, celle de Buchner et de Vogt, de Löwenthal, de Duhring, une déclaration de guerre à Dieu, la négation absolue de l'âme : point d'être spirituel et suprasensible. — Il y a certaines réserves chez plusieurs matérialistes, comme Du Bois-Reymond, Ueberweg, Conta, qui concèdent que le mouvement des parties matérielles n'est pas un

point de départ pour passer dans le domaine de l'Intelligence. — Il en est d'autres qui occupent une position intermédiaire et hésitante entre le matérialisme et le spiritualisme idéaliste, comme Lange et Zœllner qui flottent entre la spéculation métaphysique et le positivisme. — Enfin plusieurs n'évitent pas la contradiction, quand tour à tour ils soutiennent, comme Wirchow, la transformation avec l'immutabilité des espèces, ou bien encore le mécanisme universel avec l'irréductibilité de la vie organique à des phénomènes matériels.

528. Conclusion sur le matérialisme. — C'est donc le matérialisme, né d'une réaction contre l'idéalisme transcendantal, qui est le **terme de la philosophie contemporaine** : ses systèmes les plus en vogue devaient y conduire ou le contenaient déjà. L'**hégélianisme** en est le père légitime, car si, pour le matérialiste, c'est la matière qui préexiste à la pensée, pour Hégel, c'est l'idée qui se transforme d'abord en matière : pour l'un tout est matière et pour l'autre tout est pensée, mais pour l'un et pour l'autre, la matière devient ou redevient pensée. Il est le fruit naturel du **positivisme** pour qui l'âme et Dieu sont placés en dehors de la sphère de l'expérience et donc aussi de la science. Il n'est pas jusqu'à l'**éclectisme** qui ne lui ait ouvert la porte en niant la création de la matière. — Au reste, si l'on excepte la philosophie chrétienne, il n'en est guère qui ne porte dans son sein un **germe matérialiste**, soit en niant la spiritualité de l'âme ou sa subsistance personnelle après la mort, soit en donnant une même origine à tous les phénomènes psychiques et physico-physiologiques, soit en affirmant l'éternité de la matière, ou l'identité de l'Etre et de l'Univers. — Et, comme les théories morales et les systèmes politico-sociaux sont en harmonie avec ces conceptions philosophiques, il est vrai de dire que le **matérialisme enveloppe la société moderne**, si elle ne se tourne enfin vers la philosophie chrétienne.

*
* *

529. Caractères de la philosophie moderne[1]. — Si le matérialisme est le terme où aboutit la philosophie moderne, ce qui la caractérise, c'est la **division** et la **multiplicité des systèmes** : idéalisme, positivisme, évolutionisme, etc., etc. Mais ce

1. Cf. **Bulliot**, *Revue de philosophie*, déc. 1900 ; — **Véronet**, *ibid.*, 1^er^ mars 1914.

qui rend raison de cette dispersion, c'est l'**indépendance** de l'**esprit vis-à-vis de Dieu** et bientôt vis-à-vis de l'être et du vrai, posée dès le principe par Descartes, père de cette philosophie.

Est-il besoin de le rappeler ? Descartes, à l'égard des sciences antérieures ou supérieures à lui, professe une sorte d'agnosticisme implicite et avant la lettre : il ignore le passé, Aristote et tous ses devanciers ; il ignore la théologie et ne veut pas être théologien pour des raisons qui impliquent le mépris de la théologie. A la place et au-dessus de tout ce qu'il ignore, il proclame la liberté du sens privé et l'autorité de la raison individuelle : de là l'autonomisme de la raison, l'individualisme à outrance, le subjectivisme et le relativisme. — Il n'y a donc pas d'autorité doctrinale et l'évidence subjective est la seule règle du vrai : c'est sur ce principe d'indépendance et de rationalisme que, depuis le XVI^e^ siècle, tant de philosophes ont bâti tant de systèmes, et abouti par le fictionisme au néant de la pensée. Le fondement n'en était plus la raison soumise à Dieu, le **virus rationaliste** a pénétré et contaminé les productions de la philosophie moderne.

SECTION II

LA PHILOSOPHIE SCOLASTICO-CHRÉTIENNE AU XIX^e^ S.

530. Ses adversaires et ses défauts : caractères et division. — La philosophie scolastico-chrétienne s'est conservée au XVII^e^ s. (n. 445) ; sa tradition n'a jamais été interrompue même au XVIII^e^ (n. 452) ; mais au début du XIX^e^, son influence est presque totalement disparue : elle ne compte que des adversaires.

Ces adversaires sont toutes les philosophies antiscolastiques que nous avons parcourues dans la première, la deuxième et la troisième période, depuis la Renaissance, depuis Bacon, Descartes et Kant jusqu'aux matérialistes contemporains. Ce sont ensuite des catholiques qui, à l'instar de GENOVESI (n. 451) ou de l'oratorien VALLA (n. 449), passés à l'ennemi avec armes et bagages ou s'inspirant de son esprit, ne tarissent pas de déclamations violentes contre les scolastiques et Aristote ou d'éloges outrés pour Descartes, Kant et les modernes.

Ils reprochent aux scolastiques plusieurs défauts, surtout

de forme. En *premier* lieu, l'ignorance exagérée, dédaigneuse de la philosophie moderne : les scolastiques nourrissent l'illusion qu'il suffit de bannir des écoles les systèmes erronés et anti-chrétiens pour qu'ils cessent de produire leurs ravages. *Ensuite*, l'attache à l'ancienne physique : l'ignorance des progrès scientifiques les expose aux traits acérés de leurs adversaires. *D'autre part*, l'argument théologique reste trop souvent employé, chez les meilleurs même, dans des questions qui demandent une réponse d'ordre exclusivement rationnel. *Enfin*, le technicisme obscur, les questions inutiles et obtuses, le langage barbare et la méthode défectueuse continuent de rebuter les esprits.... C'est en se dégageant de ces défauts que, vers la fin du siècle, la scolastique recouvrera son influence.

Mais elle a besoin d'une renaissance. Elle la cherche d'abord en réagissant diversement contre les courants de tant de philosophies ennemies et donc au milieu de *fluctuations* diverses : c'est une *première* étape qui prend la moitié du XIXe s. Après avoir échoué dans ces essais, il ne lui restera plus qu'à revenir à son glorieux passé : *seconde* étape qui commence dans la dernière moitié du XIXe et dure encore. La première est chrétienne et consacrée à la défense : dans la seconde, la scolastique attaque à son tour et sa *restauration* s'affirme sous le nom de ***néo-scolastique.***

Ire ÉTAPE

Les fluctuations de la Philosophie Chrétienne.

Comme au XVIe siècle, la philosophie chrétienne du XIXe marque d'abord sa résistance dans deux directions et de deux façons différentes : vis-à-vis des philosophies étrangères par des *concessions éclectiques*, quant aux nouvelles recherches par des *essais* de systèmes nouveaux. Les uns et les autres sont souvent incompatibles avec la doctrine pure et complète du christianisme : ils lui appartiennent cependant, parce que leurs auteurs admettent en principe la subordination de la raison humaine à la raison divine. Parcourons rapidement ces *divers éclectismes* et ces *nouveaux essais* : ils précèdent la restauration et la préparent.

§ I. — DIVERSES FORMES D'ÉCLECTISME.

On en rencontre inégalement dans tous les pays d'Europe.

531. Nuance polémique et scolastico-éclectique en Espagne.

A. Quand la révolution française eut jeté en Espagne les théories politico-sociales des Encyclopédistes et le sensualisme de Locke et de Condillac, ces idées trouvèrent un écho chez des catholiques et surtout chez des Jésuites espagnols, Eximeno et Andrès. On l'entend, par ex., dans la *Florida* du P. Mugnoz, vers 1812 et dans les œuvres de Jovellanos (1744-1812).

Les dominicains combattent ce sensualisme et soutiennent le mouvement vraiment chrétien de la philosophie : le P. Puigcerver dans sa *Philosophia S. Thomæ auribus hujus temporis accommodata*, le P. Vidal en montrant l'origine des *Erreurs révolutionnaires de l'Europe et leur remède* et le P. Alvarado dans ses *Lettres aristotéliciennes* et ses *Lettres critiques*. Dans sa polémique universelle et solide, Alvarado, qu'on appelle *El filosofo Rancio*, « a tout parcouru, tout mesuré, dit Menendez y Pelayo. Personne dans l'Espagne d'alors ne l'a égalé, ni ne s'est même approché de lui ».

B. Les doctrines perverses laissent toujours des germes, et puis, les idées allemandes pénètrent à leur tour (n. 517) : dans le second tiers du XIX^e^ siècle et après la révolution de 1834, il se produit un mouvement rationaliste en Espagne.

Mais Balmès (1810-1848) dans sa *Philosophie fondamentale* et Donoso-Cortès (1809-1853) dans son *Essai sur le catholicisme*, le *libéralisme* et le *socialisme*, répondent brillamment et battent en brèche le rationalisme espagnol. — Balmès [1] n'a pas l'originalité de l'inventeur de système : c'est un interprète sympathique de la philosophie chrétienne, conservée par Roselli, Almeida et Alvarado. Il fait même un éloge pompeux de S. Thomas, mais il se sépare de l'Ange de l'école sur des points importants, par ex., dans les questions de l'essence et de l'existence, de l'âme des bêtes, de l'intellect agent, des espèces intelligibles. Son éclectisme l'incline vers le psychologisme cartésien, l'harmonisme dynamique de Leibniz et l'empirisme idéologique de l'école écossaise : de là sa tendance au scepticisme objectif et au fidéisme de Jacobi. — Donoso Cortès est plus publiciste que philosophe, avec une tendance tra-

1. Cf. **Blanche-Raffin**, *Balmès, sa vie et ses ouvrages*, 1840 ; — *Revue néo-scolastique*, nov. 1910.

ditionaliste et des nuances de scepticisme : c'est le de Maistre espagnol avec quelques-unes de ses exagérations et l'absolu de la pensée. — Campoamor (1817-1901), dans son livre de l'*Absolu*, en a la forme et le style avec quelques exagérations et phrases hasardées.

En résumé, l'Espagne a une large et belle part dans le mouvement de **résistance à la philosophie moderne** (n. 553).

532. Nuance sensualiste, puis spiritualiste en Italie. — Nous avons vu le sensualisme pénétrer en Italie. Après le P. Soave (n. 451), Gioja et Romagnosi (n. 510) en acceptent et défendent les doctrines, l'un dans ses *Eléments de philosophie*, l'autre dans son *Introduction à l'étude du droit public universel.* Ils font école dans le premier tiers du XIX^e s. et propagent Romagnosi le sensualisme de Locke, Gioja même celui de Condillac : maîtres et disciples suivent la méthode empirico-sensualiste et pour eux la raison est un sens supérieur, mais enfin *c'est un sens.*

Mais, en Italie, une réaction *spiritualiste* ne pouvait tarder. Pascal Galuppi (1770-1846) dans ses *Leçons de métaphysique et de morale*[1] en est un des premiers représentants. Il est spiritualiste et conserve le fond de la doctrine chrétienne, mais, pour mieux réfuter le criticisme de Kant, il adopte une espèce de syncrétisme où entrent le *cogito, ergo sum* de Descartes, l'innéisme de Leibniz et le sens commun de l'école écossaise. Alphonse Testa, après être tombé dans le sensualisme et même le kantisme (n. 509), se rapprocha de cette école spiritualiste dans sa *Filosofia della mente.* Auguste Conti dans ses *Critères de la philosophie* et ses *Leçons sur l'histoire et la philosophie* suit S. Thomas et S. Augustin. — C'est en Sicile que s'est le mieux conservée la tendance spiritualiste et chrétienne : entrevue par Miceli au XVIII^e siècle (n. 451), elle est dominante au XIX^e chez le bénédictin Rivarola (1753-1822) et le prêtre Zerbo (1749-1835), enfin chez Tedeschi (1786-1858), Mancini (1802-1866) et d'Acquisto (1790-1867) dans leurs *Eléments de Philosophie.*

533. Nuance semi-rationaliste en Allemagne. — C'est par une tendance semi-rationaliste que se manifeste d'abord en Allemagne la réaction scolastico-chrétienne. De là une école libérale et indépendante dont les principaux représentants sont Baader (1765-1841), qui démontre l'*Extravagance absolue de la raison pratique de Kant* ; — Georges Hermès (1775-1831), à qui on doit

1. **Palhoriès**, *La Théorie idéologique de Galuppi*, 1909.

une *Introduction philosophique à la théologie*, *La vérité intérieure du Christianisme* : il est condamné dès l'année 1835 ; — Gœrres (1776-1846) dont le principal ouvrage philosophique, *La Mystique chrétienne*, est comme une encyclopédie du merveilleux ; — Antoine Guntuer (1783-1863), dont les livres : *Introduction à la Théologie spéculative*, le *Juste milieu dans la philosophie allemande*, etc., sont mis à l'index en 1859 ; — Frohschammer (1821-1893) qui écrit l'*Imagination comme principe fondamental* et l'*Ame humaine et la Physiologie* : son générationisme est condamné en 1862 ; — enfin leurs nombreux disciples, parmi lesquels Baltzer (1803-1871) et Dœllinger (1799-1890), le chef des vieux catholiques.

Ces philosophies admettent en principe les dogmes chrétiens, mais il leur arrive de les défigurer en les interprétant trop librement, d'une façon équivoque ou même hétérodoxe. C'est ainsi que Baader admet la création, mais aussi un développement temporel de la divinité, la transcendance de Dieu mais avec son immanence dans l'Univers, la connaissance humaine mais grâce à une présence expérimentale de Dieu dans l'âme, etc. — Georges Hermès se propose d'établir philosophiquement le christianisme, mais à cette fin soumet au doute méthodique toutes les religions, même le christianisme : semi-rationalisme, qui s'inspire de Descartes et de Kant. — Gœrres écrit sur toutes les questions, avec une activité prodigieuse, mais sa mystique donne à l'âme, outre son corps humain, un corps plus subtil qui lui reste uni après la mort, et expliquerait les prétendues apparitions de spiritisme moderne. — Guntuer est un penseur profond, mais qui a confondu les mystères avec les vérités d'ordre naturel et les étudie à la lumière de la philosophie moderne. De là sa conception fausse du dogme trinitaire : ayant pris la conscience psychologique pour point de départ de sa philosophie, il place en Dieu trois consciences ou trois *moi* qui seraient les trois personnes divines. — Enfin Frohschammer, lui, se rapproche de Hégel et de Shopenhauer, en faisant, non de l'Idée comme le premier, ni de la Volonté comme le second, mais de l'Imagination le principe fondamental du développement du monde ; en vertu de ce principe appliqué à l'anthropologie, il nie la création *ex nihilo* de l'âme humaine pour enseigner le générationisme et expliquer son origine par une création due aux parents. —

Bref, ces **puissants esprits** et leurs disciples sont des **semi-**

rationalistes, qui, tout en se disant catholiques, écrivent souvent dans un **sens très indépendant de l'ancienne philosophie scolastico-chrétienne** : aussi en regardent-ils avec dédain les modernes restaurateurs en les appelant *néo-scolastiques*.

534. Nuance cartésienne, écossaise ou éclectique en France. — C'est encore une philosophie éclectico-chrétienne que l'on y rencontre dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle.

A. — Dans les séminaires, deux Manuels surtout sont successivement en vogue. — Le premier (n. 449) intitulé : *Institutiones philosophicæ* de Lyon est réédité en 3 vol., dès 1808, puis, en 1827, par D. Doney, professeur à Besançon. Plusieurs générations sacerdotales ont été formées à son école et les *Institutiones philosophicæ* de Mgr Bouvier au Mans (1830), auteur aussi d'une *Histoire de la philosophie*, et de Noget-Lacoudre à Bayeux (1836-1840) s'en inspirent. — Le second intitulé : *Compendium philosophiæ ad usum Seminariorum, auctore M** (Manier), presbytero S. S. († 1872), paraît dès 1847, et reçoit encore une dixième édition en 1877. Or ces Manuels, quand ils ne sont pas, comme le premier, remplis d'invectives contre la scolastique, l'ignorent à dessein pour faire bon accueil à l'innéisme de Descartes ou de Leibniz, à l'occasionalisme de Malebranche, à la certitude de l'idée claire, au critérium d'un sens instinctif ou divin, etc. : théories périmées, que l'on essaie de rajeunir et d'unir aux doctrines catholiques.

2. — Dans les collèges chrétiens, même tendance cartésienne, écossaise ou purement éclectique chez les professeurs. Citons parmi les principaux, Rattier à l'école de Pontlevoy (1843) et Bénard à Paris (1876), les abbés Delalle à Nancy (1848), Gille à Rennes (1878), Dagorne à S. Brieuc (1881), etc... Leur philosophie, pareille à une riche mosaïque, se compose d'une série de propositions extraites des principaux philosophes en renom, et l'un d'eux en fait ainsi l'aveu avec une louable franchise[1] : « Je tiens à dire les auteurs qui m'ont été de plus grand secours : ce sont Reid, Dugald Stewart, Royer-Collard, Cousin, Damiron, Jouffroy, Gerusez et d'autres d'un autre temps. Je dois beaucoup à Reid surtout pour la théorie de la perception ; beaucoup à Damiron surtout pour la théorie de la sensibilité ; aux autres çà et là ; à

1. **Tollemer**, *Résumé de Psychologie*, Valognes, 1838.

M. Cousin partout... ». Liés par le programme universitaire, ils ne songent pas encore à se tourner vers la philosophie scolastique, mais déjà Amédée de Margerie (1825-1895) à Nancy (1863-1870), qui n'écrit pas en vue du baccalauréat, est plus indépendant ; et le jour approche où il aura des imitateurs (n. 556, 494).

Il reste vrai que, dans les deux premiers tiers du XIX^e^ siècle, c'est de ce **semi-cartésianisme éclectique** que s'inspirent les premiers tenants de la restauration chrétienne : Frayssinous (1765-1842) dans sa *Défense du christianisme*, Chateaubriand (1768-1848) dans son *Génie du christianisme*, et Aug. Nicolas (1807-1888) dans ses *Etudes sur le christianisme*. — Ceux qui s'en écartent pour innover tombent dans l'erreur : nous le verrons bientôt (n. 537, 541, 543, 546).

535. Nuance historico-scientifique en Angleterre et partout.

A. En Angleterre, peu de philosophie et quelquefois de mauvaise. On trouve des observations psychologiques dans les œuvres du P. Faber (1814-1863) et une étude sur la matière dans *La Sainte Communion* du P. Dalgairns (1818-1876), mais Newman (1801-1890) est nominaliste, tributaire de Locke et en défiance contre le syllogisme : cet esprit fait le fond de sa *Grammar of Assent*. — Au surplus, on en est encore à la période catéchistique et de controverse religieuse et le génie anglais préfère à la spéculation les études d'histoire et de science. Aussi l'histoire tient une grande place dans les *Discours* de Wiseman (1802-1865), dans les écrits des card. Newman et Manning (1801-1892) ; même dans l'ouvrage du P. Harper : *The Metaphysics of the School*, qui est une comparaison des doctrines scolastiques avec les expériences modernes. C'est l'aspect scientifique que présente l'ouvrage de Molloy sur la *Géologie et la Révélation* et beaucoup d'autres sont écrits dans le même esprit.

B. — Du reste, le siècle est aux études *historico-philosophiques* et c'est par cette voie que se fait dans l'Europe entière le retour aux doctrines du Moyen Age. Descartes, sur ce point, (p. 377) est dépassé, combattu et réfuté par les faits (n. 480-F).

Mais, avant que la **controverse historico-scientifique** ramène à la scolastique, quatre essais philosophiques vont tenter de la dépasser ou de la réformer.

§ II. — NOUVEAUX ESSAIS DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Au lieu de combiner la doctrine chrétienne avec les philosophies étrangères, des philosophes chrétiens essaient des systèmes nouveaux : il y en a quatre principaux : le traditionalisme, le mysticisme, l'idéalisme rosminien et l'ontologisme.

I. — LE TRADITIONALISME.

Issu de la méthode autoritaire, le traditionalisme devait aboutir au fidéisme : d'où les trois étapes de son évolution.

536. Joseph de Maistre, précurseur du traditionalisme [1]. — Né à Chambéry, en 1754, et français d'origine, Joseph de Maistre fut envoyé en 1802 par le roi de Sardaigne comme plénipotentiaire à St-Pétersbourg, et c'est là qu'il composa presque tous ses ouvrages. Il avait déjà, en 1796, publié ses *Considérations sur la France.* Voici parmi les autres les principaux : *Examen de la philosophie de Bacon* et *Les Soirées de Saint-Pétersbourg,* qui parurent après sa mort, *Délais de la Justice divine, Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques, Du Pape.* Il mourut à Turin en 1821.

Sa **doctrine** philosophique, bien que peu scolastique au fond, est traditionnelle et, dans son esprit, du meilleur aloi.

1° En *logique,* il fait un grand éloge du syllogisme ; « rien, dit-il, n'est plus propre à donner à l'esprit de la justesse et de la subtilité, en le forçant à ne jamais divaguer [2] ». Bien plus l'induction, si prisée par Bacon, fait partie d'un syllogisme interne. Aussi « on ne l'aura jamais assez répété, le syllogisme est l'homme [3] ». — Mais de Maistre, pour montrer que les lois du syllogisme découlent de la nature de notre esprit, ramène la majeure à l'intelligence, la mineure à la raison, et, moins heureusement encore, la conclusion à la volonté ou à l'amour par l'acquiescement et l'action [4].

2° Sa *thèse principale* est la restauration des principes d'autorité, Dieu et le catholicisme, dans tous les ordres et toutes les sphères d'activité : cela lui sert de *métaphysique.* D'où l'absolu de ses assertions, chaque fois qu'il traite des droits de la vérité et de l'autorité, et son amour pour tous les grands spiritualistes indistinctement : Platon, Aristote, S. Thomas, Descartes, même Leibniz et aussi Malebranche. De là encore

1. **Am. de Margerie**, *Le comte Joseph de Maistre*, 1882 ; — **Paulhan**, *Jos. de Maistre et sa philosophie*, 1893 ; — **Clément de Paillette**, *La politique de J. de Maistre*, 1905 ; — **Em. Dermenghem**, *Jos. de Maistre mystique*, 1923. — 2. *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I, ch. I, p. 26. — 3. *Ibid.*, p. 19. — 4. *Ibid.*, p. 49.

ses invectives contre les sensualistes et tous les désordres : contre Bacon, Locke et Voltaire et « l'orgueilleuse médiocrité de Condillac, qui a pu rendre plus piquant de nos jours le projet ridicule de refaire l'entendement humain [1] » ; contre l'impiété du XVIII[e] s. et le « stupide matérialiste, brute plus brute que les brutes auxquelles il demande des arguments [2] ».

3° La science de la *matière* est remise à sa place au profit de l'ordre spirituel et surnaturel : mais de Maistre proclame hautement la supériorité des sciences métaphysiques et morales et veut l'union des sciences naturelles avec la théologie.

4° En *psychologie*, on sait sa doctrine sur l'origine des idées et celle du langage. Pour mieux combattre le sensualisme, il enseigne l'innéité de l'idée, de toutes nos idées : « Dès le premier moment de son existence, dit-il, l'homme est environné par toutes les idées qui appartiennent à sa nature ; ainsi il n'y a point de *première* impression, point de *première* idée, point de *première* expérience et tout est simultané : Ecce homo [3]. » — Quant au langage, non seulement de Maistre en voit, de fait, l'origine dans la révélation, mais, en droit, il croit, à tort, que : « nulle langue n'a pu être inventée ni par un homme, qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs, qui n'auraient pu s'entendre [4] ».

5° En *théodicée*, de Maistre a vengé la Providence divine dans le gouvernement temporel du monde sous une forme dialoguée, mais avec une émotion communicative, une vraie richesse de pensées et une grande hauteur de vues. — Les *Soirées de St-Pétersbourg*, après onze entretiens, ne laissent rien subsister des objections adverses ; elles méritent d'être placées à côté de la *Cité de Dieu* de S. Augustin.

6° En *politique*, de Maistre est le premier et le plus sagace sociologue du XIX[e] siècle : on l'a dit, c'est un voyant et, à l'instar d'un prophète, il dévoile l'avenir aux peuples aussi bien qu'aux rois. Comme il a bien montré le caractère satanique de la révolution, la faiblesse des constitutions écrites et la chimère de la souveraineté du peuple ! Frappé de la force que donne au droit sa continuité, il exalte les bienfaits de la monarchie héréditaire : absolue, dit-on, ou plutôt tempérée, comme une *Etude* posthume *Sur la souveraineté* le laisse entendre [5].

1. *Examen de la phil. de Bacon*, p. 9. — 2. *Œuvres posthumes*, t. III, p. 9. — 3. *Ibid.*, p. 77, note 1. — 4. *Soirées*, *Entr.* 2[e]. — 5. Restée inédite jusqu'en 1870.

En résumé, de Maistre, porté à substituer l'autorité à la raison et un sentiment intérieur de droiture au critérium de l'évidence, ouvre les **voies au traditionalisme** : on a pu dire qu'il en est le père ; en réalité, il n'est formellement ni traditionaliste, ni fidéiste, car il proclame la nécessité de la raison, pour que la révélation soit possible. — C'est un **autodidacte** et son **érudition** est remarquable ; plus d'une fois elle lui a permis de rétablir la vérité historique et de faire descendre de leur piédestal bien des idoles du jour : dans le détail, elle n'est, pas plus que sa critique, parfaitement sûre. — Une sainte indignation, l'absolutisme des principes, l'ardeur de la polémique ont, ici et là, nui à la justesse et à la sérénité de la pensée.

537. De Bonald (1754-1840) et La Mennais (1782-1854) — sont les théoriciens et les deux chefs du traditionalisme.

A. — De Bonald[1] a laissé de nombreux ouvrages et principalement un *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, la *Théorie du pouvoir* et des *Recherches philosophiques* sur les premiers objets des connaissances morales.

Voici le résumé de sa pensée philosophique[2]. La nécessité première de la philosophie est de remonter à un critérium primitif pour distinguer la vérité de l'erreur ; or ce *critérium*, c'est l'origine divine du langage humain. Cette origine est bien divine : l'homme peut, grâce aux sensations, connaître les faits individuels ou physiques, seulement il est incapable d'avoir aucune *idée* sans la parole, puisque c'est une intelligence servie par des organes : « il doit penser sa parole avant de parler sa pensée », incapable par conséquent d'inventer lui-même le langage et même de penser à l'inventer. Heureuse incapacité ! d'où l'on infère aussitôt : — *a*) que Dieu existe donc ; — *b*) que l'homme n'a pu recevoir la parole que de la révélation ; — *c*) que dans la révélation confiée par Dieu à la société se trouvent toutes les vérités religieuses et morales : Dieu, spiritualité de l'âme, vie future, lois morales ; — *d*) que toutes ces vérités sont indépendantes de l'homme et extérieures à la raison ;— *e*) que la parole, dans laquelle la vérité est comme incarnée, est ce qui éclaire l'esprit, comme l'enveloppe et le véhicule de l'idée : c'est bien là le **traditionalisme.**

1. **Dimier,** *Les Maîtres de la contre-révolution au* XIX^e *s.*, 1907 ; — **Henri Molinié,** *De Bonald*, 1915. — 2. *Législation primitive*, ch. II, p. 28.

B. — La Mennais[1] — *a*) en ses beaux jours arrive au même résultat dans son *Essai sur l'indifférence*, mais par une autre voie. Pour lui, la raison individuelle ne parvient qu'à une certitude de *fait* et purement instinctive, car l'homme est incapable de connaître quoi que ce soit, et ne voit, dit Montaigne, le tout de rien, si bien que la philosophie aboutit au scepticisme universel. Force donc est d'en appeler de la raison à l'autorité et du sens privé au sens commun, c'est-à-dire à la plus grande autorité d'ici-bas, l'autorité du genre humain. Mais, comme le genre humain atteste universellement l'existence de Dieu, notre certitude de *droit* repose, en dernière analyse, sur l'autorité divine[2]. — Sans doute, mais la raison générale n'est que la somme des raisons individuelles, et, si celles-ci sont chancelantes, il en sera de même du fondement de la certitude mennaisienne. **Traditionaliste** dans son principe et dans son fond, la doctrine de Lamennais tend de plus au **scepticisme.**

b) La vie de Félicité Robert de Lamennais se partage en deux périodes : dans la première où il publie *L'essai sur l'indifférence* (1817), il est généralement, si l'on excepte son traditionalisme, d'accord avec la philosophie chrétienne. Il n'en est pas ainsi de la seconde qui vit paraître de 1841 à 1846 son *Esquisse d'une philosophie.* — Ce qui caractérise cet important ouvrage, c'est un **syncrétisme** où dominent le **panthéisme** et le christianisme avec quelques principes **néo-platoniciens.** Conception essentiellement **erronée** ; mais, aussi **grandiose** que celle d'Hégel, sa synthèse philosophique aurait eu le même retentissement, si elle avait paru vingt ans plus tôt : elle aurait substitué la métaphysique à la méthode stérile de l'éclectisme et retardé sans doute la prédominance du positivisme. Elle demeure la preuve que seul l'orgueil a empêché Lamennais d'être **le grand philosophe chrétien** du XIX^e^ siècle[3].

538. Bautain (1796-1867), Ventura (1792-1861) et Bonnetty (1790-1879) — corrigèrent ou mitigèrent le traditionalisme.

Bautain, professeur à Strasbourg, le corrigea dans un sens fidéiste ; il enseigne, en effet, dans sa *Philosophie du christianisme* et sa *Psychologie expérimentale* que le critérium de la certitude n'est pas le consentement universel, mais l'inspiration divine et la parole sacrée. Il adoucit par ailleurs le traditionalisme en disant que la raison a le pouvoir de *développer* et démontrer, les vérités contenues dans la révélation. Pour Bautain donc la philosophie est la parole chrétienne scientifiquement expliquée:

1. Cf. **Gioberti**, *Lettres sur les doctrines philosophiques et politiques de Lamennais*, 1843 ; — **Spuller**, *Lamennais*, 1892 ; — **Christian Maréchal**, *Lamennais et la dispute de l'Essai sur l'Indifférence*, 1925. — 2. *Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XII et XIII. — 3. **Anatole Feugère**, *Lamennais avant l'Essai sur l'indiff.*, 1906.

« La parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les *principes*, mais c'est à lui qu'il appartient de développer ces principes... en d'autres termes de les démontrer par l'expérience [1] ».

Le P. VENTURA [2] professe également que « le rôle de la raison n'est pas d'inventer, de créer des vérités dont elle n'a aucune idée, mais de développer, de démontrer les vérités connues par l'enseignement domestique et les traditions de l'humanité ». Toutefois, il ne tombe pas dans le fidéisme : dans son *Cours de philosophie chrétienne*, le consentement des peuples est donné comme le critérium suprême de la certitude.

BONNETTY, qui dirigea les *Annales de Philosophie chrétienne* pendant plus de quarante ans (1830-1879), précise le genre de vérités que la philosophie n'a pas inventées : « Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique : voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées sans le secours de la tradition et de l'enseignement [3] ».

539. Critique du traditionalisme. — En réagissant contre l'individualisme et le volontarisme de l'époque, il est incontestable que le traditionalisme a rendu des services. Mais, et c'est là son **vice radical, il a exagéré l'impuissance de la raison humaine individuelle**. La révélation est d'une absolue nécessité pour la connaissance des vérités d'ordre surnaturel. Quant aux vérités morales et religieuses d'ordre naturel, il y a lieu de distinguer la question de fait et la question de droit. Il est certain qu'en fait Dieu, qui a parlé à l'origine, les a révélées à l'humanité. Il est certain aussi que la révélation était moralement nécessaire pour en donner à tous les hommes une connaissance prompte et sûre. Mais l'homme pourrait-il les découvrir lui-même, et pourrait-il inventer le langage pour les exprimer ? Le traditionalisme, en le niant, contredit non seulement l'expérience et la raison, mais l'autorité sur laquelle il s'appuie. — **Condamné** avec La Mennais en 1832, en 1838 avec Bautain, en 1856 avec Bonnetty, en 1870 par le concile du Vatican, le traditionalisme a été réfuté de bonne heure et partout, en France par le P. Chastel : *Valeur de la raison humaine* ; en Belgique par l'abbé Lupus : *Le traditionalisme et le catholicisme examinés* ; en Italie, par *Zigliara* dans ses *Œuvres philosophiques*. Il n'a plus droit de cité dans la philosophie chrétienne, et il reste établi que

1. *Psychologie expérimentale*, Discours prélim., p. 67 ; — Cf. **Baudin**, *La Philosophie de Louis Bautain, le philosophe de Strasbourg*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1921, p. 23, 118. — 2. **A. Rastoul**, *Le Père Ventura*, 1906. — 3. *Annales de phil.*, 4^e série, vol. VIII, p. 374 et vol. VII, p. 63.

la raison précède la foi et la tradition et qu'elle peut par sa propre vertu nous conduire à la connaissance de Dieu, de la liberté et de la spiritualité de l'âme.

II. — LE MYSTICISME SENTIMENTAL.

540. Ses précurseurs : Maine de Biran et Buchez. — Nous avons déjà dit (n. 477) que Maine de Biran, dans la troisième partie de sa vie, inclinait vers le mysticisme : de là ses *Nouveaux essais d'anthropologie.* — Buchez (1796-1860), après une vie mouvementée, se réfugie aussi dans le mysticisme et entreprend *l'Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès.*

Maine de Biran enseigne que dans l'homme, outre la vie animale et la vie de la volonté, il y a une vie de l'esprit ou vie divine, qui consiste à s'identifier en quelque sorte avec Dieu. Pour cela, il suffit de *croire* : pour croire, il faut la grâce, la prière, des conditions morales : avec elles on parvient à la *foi*, et la foi nous apporte un système de croyances, qui deviennent le fondement de nos connaissances. Biran est fatigué de la science : « la science m'importune [1] » écrit-il, et il ne se complaît plus que dans la Bible, l'Imitation de Jésus-Christ et la lecture des mystiques, Pascal et Fénelon.

Quant à Buchez, il prétend que toutes les philosophies sont vaines sans un critérium universel de certitude, et ce critérium est le sens moral ou plutôt la loi morale, gravée dans nos cœurs. « La morale est donc la vérité universelle, absolue de ce monde, toujours présente, toujours nouvelle, indépendante du temps et des hommes, séparée de Dieu même qui l'a donnée [2] ; elle existe avant la société, elle n'est point postérieure au langage articulé, elle précède l'ontologie, elle se sert à elle-même de démonstration et de critérium, elle est le principe initial des idées [3] » : la méthode morale est donc la vraie.

Il est clair que ni **la foi** de Maine de Biran, ni le **sentiment moral** de Buchez ne peuvent servir de règle suprême en philosophie : il leur faut un critérium qui leur soit antérieur et donné par la raison. Mais ces auteurs étaient des **précurseurs** d'une tendance qui allait s'accentuer.

541. Gratry : sa vie, ses œuvres et son mysticisme [4]. — Né à Lille en 1805, Aug.-Alph. Gratry, jeune encore, suivit l'école polytechnique : revenu au catholicisme, il fut aumônier de l'école

1. *Journal intime*, 30 juin 1818 ; — cf. **Aug. Nicolas**, *Etude sur Maine de Biran d'après le journal intime de ses pensées*, 1858 ; — **E. Naville**, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, 1857. — 2. *Essai*, 1839, t. II, p. 96. — 3. *Ibid.*, p. 104-112. — 4. *Le P. Gratry*, par le card. **Perraud**, 1900, ou par le **P. Chauvin**, 1911 ; — **Pointud-Guillemot**, *Essai sur la philosophie de Gratry* ; — **Ravaisson**, *La phil. en France au* XIX^e^ *siècle*, XVI.

normale ; il entra dans la congrégation de l'Oratoire, devint académicien et écrivit jusqu'à sa mort, en 1872, de nombreux et beaux ouvrages. Qui n'a lu et goûté *Les sources, La connaissance de Dieu, La logique, La connaissance de l'âme, L'étude sur les sophistes contemporains, Les sophistes et la critique, La philosophie du Credo, La morale et la loi de l'histoire* ?

Dans tous ces ouvrages, la philosophie chrétienne est mise en pleine lumière et la noblesse des pensées y est encore relevée par la magnificence de la forme. Mais une partie, celle qui concerne la connaissance, reste sujette à la critique :

a) En *logique*, le P. Gratry, faisant une part trop grande à l'inspiration et au sentiment, demande à son *cœur* le critérium du vrai. Pour autant, il fausse notablement la nature de l'induction, qui ne serait plus qu'un procédé de transcendance pour s'élever par sauts, par bonds et par élans d'une vérité à une autre vérité d'ordre supérieur et jusqu'à l'infini, et conclure « l'infini à partir du fini, qui ne le contient pas [1] ». Conséquemment, il fausse aussi la notion de la déduction, car c'est la méthode inductive de transcendance qui seule ajoute à une notion une autre notion qui n'y est pas contenue : la méthode déductive ne pourra donc consister qu'à transformer et développer une notion, sans y rien ajouter en allant simplement du même au même. Ainsi se trouve diminuée de deux côtés, au profit du cœur et du sentiment, la part de l'esprit et de l'idée dans la connaissance.

b) Cette erreur de *logique* provient d'une autre erreur de *psychologie*. Pour le P. Gratry, il y a trois facultés fondamentales dans l'âme humaine : la sensibilité, l'intelligence et la liberté : mais dans la sensibilité, outre le sens externe qui connaît le monde physique et le sens interne qui connaît l'âme, il y a un sens divin et ce « sens, qui est le sens de l'infini, peut seul nous faire connaître Dieu, voir Dieu ». Ce sens est supérieur à l'intelligence, car il est la pointe de l'esprit « apex mentis », et, grâce à lui, « on *sent* Dieu plus qu'on ne le comprend, on le touche plutôt qu'on ne le voit [2] ».

c) Si nous percevons ainsi Dieu immédiatement, la *théodicée* viendra avant la psychologie, avant même toutes les autres parties de la philosophie [3] : sa connaissance n'est qu'une affaire d'expérience intime. Mais, descendue dans la sphère mobile de

1. *Logique*, ch. VIII, *Logique*, t. II, IV, 1. — 2. Cf. **Thomassin**, *Théol. dogm.*, I, 19. — 3. *Connaissance de Dieu*, introd.

la sensibilité, elle sera bientôt déclarée subjective et extra-scientifique.

d) C'est le sentiment enfin qui, en *morale* et en *sociologie*, porte Gratry à croire à la loi du progrès *indéfini* : âme généreuse, il admet volontiers l'existence de ce qu'il aime et réalise dans l'avenir ses rêves de paix, de bonheur et de progrès. Un peu plus de raison et d'histoire lui aurait appris que l'humanité a parfois autant de penchant à descendre qu'à monter.

542. Critique de la philosophie de Gratry. — Elle est **incomplète, sentimentale** et **vague** : incomplète, puisqu'aucun de ses ouvrages ne forme un traité systématique ; sentimentale, car son sens divin ressemble beaucoup au sentiment instinctif de l'école écossaise ou à la théorie sentimentaliste de Jacobi ; vague enfin par suite de la redondance du style trop oratoire et trop imagé pour être celui de la philosophie ou même celui de l'école qu'il continue (n. 415, 438).

Mais il est juste de louer dans sa philosophie, avec les **belles pages** qu'il a consacrées dans la Logique au syllogisme et le magnifique éloge qu'il a fait de S. Thomas, la savante réfutation qu'il nous a laissée de Hégel et de Vacherot, de Renan et de Schérer : quoique légèrement exagérée quelquefois, elle est aussi solide pour le fond que brillante dans la forme. — Ajoutons que Gratry a mis en lumière une vérité de grande importance ; c'est que « que pour bien recevoir de Dieu les semences de vérité, la première disposition est une disposition morale » et la **pureté du cœur**. *L'art de croire* d'Aug. Nicolas (n. 534) est une démonstration de cette thèse : *Ollé-Laprune* (n. 494) la reprendra en démontrant dans *La certitude morale* qu'il faut aller à Dieu de toute son âme, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. — Malheureusement aussi ce **dogmatisme sentimental**, sorti en ligne directe du dogmatisme expérimental de Bautain [1], voisine de près avec celui du modernisme et en favorisera le succès.

III. — L'IDÉALISME ROSMINIEN [2].

543. Rosmini [3] (1797-1855) : ses œuvres et ses disciples. — Né à Roveredo, saint prêtre et fondateur de la Société de la Charité, sociologue et philosophe, Antoine Rosmini-Serbati a écrit de nombreux ouvrages qui forment trente vol. in-8°. Nous en avons vu deux, relatifs à la constitution de la société, mis à l'index

1. **Ch. Bautain**, *Psychologie expérimentale*, t. I, p. 225-237. — 2. Cf. **Palhoriès**, *Rosmini* (*Collect. des Grands Phil.*), 1909.

(n. 510). Citons parmi ceux qui concernent la philosophie : *Nouvel essai sur l'origine des idées*, *Psychologie* en deux volumes, *Théodicée*, *Vincent Gioberti et le panthéisme*, *Logique*... etc. ; deux ouvrages posthumes : *Exposition critique de la philosophie d'Aristote*, *Théosophie* en cinq volumes. Le nombre et la valeur de ces ouvrages, avec le grand prestige dont jouissait Rosmini, lui avaient attiré de nombreux disciples, comme MANZONI (1785-1879) dans son traité de l'*Invention*, TOMMASEO (1802-1874) dans son *Exposition du système philosophique d'Ant. Rosmini*, GUSTAVE CAVOUR dans ses *Fragments philosophiques*, MINGHETTI (1818-1886) et beaucoup d'autres.

Après la mort de Rosmini, une lutte très vive s'est établie entre ses partisans et ceux de S. Thomas : finalement ont été condamnées par le Saint-Office, en 1887, quarante propositions extraites des ouvrages posthumes, mais qui étaient en germe dans ses premières œuvres : « Quorum germina in prioribus hujus auctoris libris continebantur [1] ». La *Rivista rosminiana* atteste la permanence du Rosminianisme, dont le moderniste ANT. FOGAZZARO († 1911) est resté le partisan et le défenseur.

544. La doctrine rosminienne — de la connaissance veut être un idéalisme *orthodoxe* dans les termes qui suivent :

Rosmini pose quatre principes fondamentaux : — 1° Il y a deux facultés de connaissance entièrement distinctes, la sensibilité et l'entendement : l'une a pour objet les choses actuellement *subsistantes* et sensibles, l'autre les choses qui n'existent pas actuellement, mais sont possibles, passées ou futures. — 2° Les unes et les autres sont perçues immédiatement, c'est-à-dire, sans *concept* formel : les *idées* de Rosmini sont, en effet, objectives, c'est-à-dire l'objet même perçu par l'acte intellectuel. — 3° Mais il y a dans toute connaissance une distinction et même une opposition irréductible entre le *sujet* connaissant et l'objet connu, lors même que le sujet connaissant deviendrait l'objet de la pensée. — 4° Quant aux connaissances elles-mêmes, elles sont de deux sortes : les connaissances d'intuition, qui se réfèrent aux essences ou idées des possibles, et les connaissances d'*affirmation*, où l'on affirme qu'une idée existe ou n'existe pas réellement... D'où il suit que l'intuition a pour objet le monde des possibles, et l'affirmation le monde des réalités existantes, mais que l'une et l'autre appartiennent à l'entendement ; l'exercice des sens n'est que l'occasion ou la condition préalable des intuitions et des affirmations.

1. **Decr. S. Off.**, 14 déc. 1887 : cf. **Denz-Banw.**, n. 1891-1930.

Ces *principes posés*, Rosmini conclut que les idées sont absolument distinctes de notre raison. D'autant plus que ces idées ont pour caractères propres d'être universelles, comme par ex., l'idée d'homme, nécessaires et non contingentes comme les individus existants *hic et nunc*, infinies parce que applicables à un nombre illimité d'individus, éternelles parce que leur possibilité a été, est et sera toujours. Mais, si tels sont leurs caractères, les idées ne peuvent venir d'un être contingent, elles viennent de Dieu, elles sont divines, et ce sont des « dépendances de Dieu, des appartenances de la divine essence ». Langage équivoque : Rosmini tombe-t-il donc dans le panthéisme ou l'ontologisme ? Ni l'un ni l'autre, dit-il, parce que ces idées, plus ou moins universelles, se réfèrent toutes à l'idée, la plus universelle et la plus indéterminée comme aussi la plus indépendante de toutes, à l'idée d'être. Or cette idée d'être, *innée* à l'homme, qui le constitue essentiellement et est comme la lumière à sa raison, est quelque chose de divin, participant de l'essence divine : S. Thomas n'affirme-t-il pas que l'intelligence humaine est une image participant de l'essence divine ? Donc, comme toutes les idées sont des déterminations de l'idée universelle de l'être, toutes peuvent être dites d'une certaine façon innées et divines. — C'est avec elles et en partant de l'idée d'être, que se fait le mouvement de la connaissance.

De cette théorie sur les idées Rosmini conclut que l'âme humaine est un principe intellectuel et sensitif, doté par sa nature propre de l'intuition de l'être et d'un sentiment dont le terme est l'étendue. Et il admet — 1° l'existence d'un sens corporéo-fondamental, qui permet à l'âme de sentir ou percevoir son corps et ainsi de s'unir à lui médiatement ; — 2° la production par voie de génération d'une âme humaine sensitive, qui se transforme en âme intelligente sous l'action de l'illumination divine : deux conceptions, dont l'une détruit l'union substantielle de l'âme et du corps, et l'autre favorise l'évolutionisme ; — 3° l'animation universelle : sa théorie du sens fondamental n'est qu'une application de son hypothèse de la vie partout répandue : la nature tout entière serait vivifiée par une espèce de « sentimentation » primitive, à la manière des monades leibniziennes.

545. Critique et condamnation de Rosmini. — Rosmini est un des plus plus **hardis penseurs** du XIX^e siècle : il s'est posé en **réformateur** de la pensée philosophique. Sa vraie place est **parmi les idéalistes** : s'il évite le panthéisme de Hégel, le mysticisme de Biran, le pessimisme de Shopenhauer, le scepticisme de Berkeley, il contient les germes de toutes ces **erreurs**. De là tant de **propositions condamnées** par l'Eglise : quelques-unes se rapportent à la théologie, mais la plupart, relatives à l'origine des idées, à l'Etre divin et à l'être créé, à l'âme humaine et à son union avec le corps, sont de nature philosophique. Rosmini se soumit au décret de l'index qui frappait ses premiers ouvrages : nul doute qu'il n'eût rétracté toutes ces erreurs.

IV. — L'ONTOLOGISME.

L'ontologisme est une théorie philosophique qui prétend que Dieu est la première idée saisie par notre esprit, qu'en Lui on voit toutes les autres, qu'il est donc la lumière de notre intelligence.

546. Degrés et partisans de l'ontologisme. — D'après un de ses défenseurs [1], il y aurait quatre espèces principales d'ontologisme : l'ontologisme panthéiste, l'ontologisme rationaliste, l'ontologisme rigide de Malebranche, l'ontologisme modéré des modernes. Mais le panthéisme et le rationalisme dépassent l'ontologisme : ne retenons que les deux dernières formes. L'ontologisme rigide enseigne que non seulement nous voyons Dieu, mais qu'en Lui nous voyons tout, c'est-à-dire et les idées universelles et les individus en qui elles sont réalisées : l'ontologisme modéré prétend seulement que nous voyons en Dieu les idées ou types nécessaires des choses créées et contingentes, et concède que celles-ci sont saisies directement dans leur individualité.

Malebranche, nous l'avons dit (n. 389), est le père de l'ontologisme rigide : or sa doctrine a été renouvelée dans le XIX^e siècle par Gioberti (1801-1852). Prêtre comme Rosmini, mais son adversaire, italien passionné et ministre d'Etat, il fut deux fois exilé ; et, dans son exil à Paris puis à Bruxelles, il composa ses ouvrages : *Théorie du surnaturel, Introduction à l'étude de la philosophie, Protologie.*

C'est à tort que les ontologistes modérés comptent parmi leurs

1. **Jean-Sans-Fiel,** *Discussion amicale entre Lui et Moi,* 1865, p. 65.

maîtres S. Augustin (n. 182), S. Anselme et S. Bonaventure (n. 291-E), Bossuet et même S. Thomas. Leur système est plus récent. Il remonte tout au plus au cardinal Gerdil (n. 451), celui-ci l'abandonna même vers la fin de sa vie, mais il a eu des admirateurs un peu partout et d'abord en Italie (n. 509-4°) où il est né, chez un certain nombre de barnabites, spécialement le P. Vercellone (1814-1869).

L'université de Louvain, à ses débuts, suit une direction nettement ontologiste dans la *Revue catholique* de Louvain ; avec Mœller (1805-1869) dans ses divers ouvrages ; Mgr Laforet (1823-1872), recteur de l'Université, dans son *Histoire de la Philosophie ancienne*, et surtout l'abbé Ubaghs (1800-1875) dans ses *Elementa philosophiæ* et son livre de la *Nature de nos idées et de l'ontologisme en général.* — De Belgique, l'ontologisme passe en France chez Mgr Baudry (1817-1863), év. de Périgueux ; Mgr Hugonin[1] (1823-1898), év. de Bayeux ; Fabre d'Envieu (1821-1901) dans sa *Défense de l'ontologisme* ; Jean-Sans-Fiel (pseudonyme) avec sa *Discussion amicale entre Lui et Moi* ; Branchereau, P.S.S. (1819-1909), dans ses *Prælectiones philosophicæ* ; enfin Mgr Maret (1805-1881), qui en reste le dernier tenant dans sa *Théodicée* et son *Essai sur le panthéisme.* — La Suisse eut aussi dans le P. Rothenflue, S. J. (1805-1869) son représentant de l'ontologisme.

Le système, du reste, a traversé les mers ; sans parler du Brésil (n. 518), le plus grand représentant, au milieu du XIX^e^ siècle, de la pensée catholique en Amérique fut un converti, Orestes Brownson (n. 520) : or la doctrine qu'il soutint avec originalité dans sa « Brownson's Review » est inspirée de Gioberti et teintée d'ontologisme. »

547. L'ontologisme de Gioberti — tient en trois assertions :

1° Le problème fondamental de la philosophie consiste à découvrir la relation qui existe entre l'infini et le fini, entre l'idéal et le réel. Pour la connaître, il faut rechercher la première idée, raison de toutes les autres : voilà le premier psychologique ; le premier être, origine de tous les autres êtres : voilà le premier ontologique ; si la première idée et la première chose sont identiques et ne font qu'un, on aura le premier philosophique.

2° Il en est ainsi et ce premier philosophique est une réalité qui s'exprime dans cette formule : « L'Etre crée les existences » c'est-à-dire l'un produit le multiple ou l'Etre absolu tire du néant les êtres contingents.

3° Ce jugement primitif est le fruit de l'intuition, c'est-à-dire, qu'il « se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat,

1. **Hugonin**, *Ontologie* **ou étude des lois de la pensée, 1856.**

qui suit l'intuition » ; ou mieux encore, c'est Dieu qui le forme en nous, en se plaçant « en face de notre esprit [1] ». Si bien que nous voyons en même temps les trois termes, l'Etre, les existences et la création, que Dieu est le véritable auteur de cette vision, et que la raison de l'homme est sous ce rapport véritablement la raison de Dieu. « L'esprit humain contemple les existences produites dans l'Etre produisant, et il est spectateur *direct* et immédiat de la création [2] ». Telle est la vision en Dieu : spontanée, primitive, féconde ; la science philosophique ou pensée réfléchie vient ensuite et consiste à en développer le contenu par la parole, créée par l'Etre lui-même.

548. L'ontologisme modéré — diminue le contenu de la vision de l'Etre et voici comment : « Soient les propositions suivantes : tout effet suppose une cause, l'Etre infini est nécessaire, le tout est plus grand que sa partie, Dieu a droit à l'amour des créatures raisonnables. Voilà incontestablement des vérités et des réalités. Et comme ces vérités sont éternelles, nécessaires et immuables, il en résulte qu'elles sont des réalités nécessaires, éternelles et immuables. Or il est impossible qu'il existe *en dehors de Dieu* des réalités nécessaires, éternelles et immuables comme lui-même : donc ces vérités ne peuvent se trouver qu'en Dieu seul et c'est dans son Etre même que nous les contemplons [3]. » Quant aux Etres concrets et sensibles, nous les percevons en eux-mêmes et par les sens : il n'y a donc que les vérités, les réalités, les idées nécessaires que nous connaissons en Dieu. Vérités, réalités, idées, c'est tout un pour les ontologistes, qui prennent pour des réalités concrètes et vivantes les vérités de l'ordre idéal.

549. Critique et condamnation de l'ontologisme. — Cette confusion est la **méprise fondamentale** des ontologistes : elle s'ajoute à l'insuffisance du psychologisme et du traditionalisme. Assurément, Gioberti est **un des profonds penseurs de la chrétienté**, et parmi les ontologistes modérés, il ne manque pas d'esprits distingués. Mais leur vision en Dieu, contraire au témoignage de la conscience, impossible à l'intelligence humaine laissée à ses propres forces, est une erreur manifeste et mène à la **confusion de l'être créé avec l'être divin**, ce qui est

1. **Gioberti,** *Introduction à l'étude de la philosophie,* 1847, t. II, p. 27.— 2. *Ibid.,* p. 144. — 3. **Jean-Sans-Fiel,** *Dialogue I,* p. 54.

le panthéisme, ou de l'être idéal avec l'être vivant et concret, ce qui est de l'hégélianisme. La critique de l'ontologisme n'est plus à faire : en Belgique, Lepidi dans son *Examen philosophico-theologicum* ; Kleutgen, en Allemagne, dans son grand ouvrage *La Philosophie scolastique* ; en Italie, Liberatore et Zigliara surtout dans ses *Œuvres philosophiques*, n'en ont rien laissé subsister : « Il est faux substantiellement, philosophiquement et théologiquement » selon l'expression synthétique du card. Zigliara [1] ».

Aussi l'ontologisme modéré, à la suite de l'ontologisme rigide, a-t-il été hautement **désapprouvé à Rome** : d'abord en 1861, sept propositions furent condamnées par le Saint-Office comme n'étant pas sûres ; puis en 1862, Rome déclara qu'un résumé officiel de l'ontologisme modéré en quinze propositions ne différait guère des propositions déjà condamnées : « Vix differt, si tamen differt ». Voici la *première* des sept propositions condamnées en 1861 : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit ». Et voici la quinzième, rejetée en 1862 et qui n'en diffère pas essentiellement : « Inter veritates quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cujus intellectio, licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam sed ad ipsum Deum terminatur ». Y a-t-il encore des partisans de l'ontologisme ? Nous ne le pensons pas ou du moins personne aujourd'hui ne l'enseigne publiquement.

IIe ÉTAPE

Restauration de la Philosophie scolastique.

550. La Néo-scolastique. — Après tant d'éclectismes et toutes ces nouveautés bâtardes, la restauration de la vraie philosophie scolastique paraît de plus en plus s'imposer. Dès le milieu du XIXe siècle, elle est commencée çà et là timidement ; dans le dernier quart du siècle, le mouvement s'est intensifié et généralisé. Nous allons le suivre dans les divers pays, en commençant par l'Italie, d'où il est parti, pour finir en Amérique où déjà il a pénétré [2]. Il serait plus que jamais étrange d'écrire « que depuis l'abbé Gratry le silence s'est fait dans le monde catholique [3] ». La *Néo-scolastique* a déjà son histoire.

1. *Œuvres philosoph.*, t. III, p. 393. — 2. Cf. **J.-L. Perrier**, *The revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth Century*, New-York. — 3. **Paul Janet**, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1882, p. 619.

§ I. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN ITALIE.

551. Influence des Papes : Pie IX, Léon XIII et Pie X. — Dans ce retour à la scolastique, l'influence de Rome s'est manifestée pendant tout le cours du XIXe siècle d'une double manière : de façon *indirecte*, en détournant les catholiques de toutes les fausses philosophies ; de façon *positive*, en les orientant vers la scolastique. — Notons, d'abord, des condamnations successives : après celles de Descartes, Malebranche et Locke, celles de Kant, Lamennais, Comte, Bonnetty, Rosmini, Laberthonnière et Bergson. La *Critique de la Raison pure* est mise à l'Index en 1827, l'*Esquisse d'une Philosophie* en 1841, le *Cours de Philosophie positive* en 1864, le traditionalisme est condamné en 1840 et en 1856, l'ontologisme en 1861-1862, quarante propositions rosminiennes en 1887, les *Annales de Philosophie chrétienne* en 1913, enfin l'*Evolution créatrice* en 1914. Ce ne sont que les chefs et leurs ouvrages principaux : car Rome ne cesse de dénoncer l'erreur et, d'une manière générale, Pie IX condamne les ennemis de la scolastique dans la proposition suivante : « Les principes et la méthode... des anciens docteurs scolastiques... ne répondent en aucune façon aux nécessités de notre temps et aux progrès des sciences... [1] ».

Mais voici des encouragements plus positifs. Pie IX, dans sa lettre à l'archevêque de Munich en 1862, fait un bel éloge de « la vraie et saine philosophie » ; il encourage ceux qui travaillent à sa restauration à la suite de Sanseverino [2], et favorise la fondation de deux Académies, celle de Bologne en 1874 sous l'impulsion du R. P. Cornoldi [3] (1822-1892) et celle de Naples, sous les auspices du Card. Riaro Sforza [4]. Puis voici, dès le 4 août 1879, Léon XIII avec son Encyclique *Æterni Patris* : « Nous jugeons que l'on a été téméraire en ne continuant pas d'user de la philosophie scolastique ». Les principes, le programme et la méthode d'une restauration y sont posés : une Académie de S. Thomas est fondée à Rome pour en propager l'application et Léon XIII pendant tout son pontificat poursuit cette restauration de mille manières. Pie X l'achève et la confirme par son Encyclique *Pascendi Domi-*

1. *Syllabus*, prop. XIII. — 2. *Lettre du* 22 *janv.* 1870, à Signoriello (n. 552). — 3. *Bref du* 23 *juil.* 1874, au docteur Travaglini, président de cette Académie. — 4. *Bref d'encouragement.*

nici Gregis en 1907 : un de ses derniers actes est le Bref *Doctoris Angelici* et l'approbation des vingt-quatre thèses thomistes [1] : celles-ci sont des directives sûres : « tutæ normæ directivæ [2] ». Il ne faut pas dans l'enseignement s'éloigner de la métaphysique de S. Thomas, et le code canonique, publié par Benoît XV en 1917, en fixe la loi dans le canon 1366 : « Philosophiæ rationalis studia professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia [3] ». Pie XI enfin insiste sur son application dès la première année de son pontificat [4].

552. Représentants et caractères de la Néo-scolastique italienne. — C'est le chanoine Sanseverino (1811-1865), de Naples, qu'il convient de citer en première ligne : sa *Philosophia christiana cum antiqua comparata* en six vol., est un ouvrage monumental, d'une immense érudition, malheureusement inachevé : ses *Elementa philosophiæ christianæ* ont été complétés par son neveu Signoriello († 1889), auteur d'un excellent *Lexicon peripateticum.* — Un autre chanoine, Vincent Buzetti (1777- 1824), de Plaisance, avait précédé Sanseverino et par ses élèves, les trois frères Sordi, introduit le thomisme dans la C^ie^ de Jésus [5] : tentative précoce qui n'eut pas de suite. Longtemps encore, les P.P. Taparelli (1793-1862) et Liberatore (1810-1892), tous les deux professeurs au Collège romain, y seront représentatifs de deux tendances assez divergentes : Taparelli fait de l'éclectisme et il est suivi par Tongiorgi (1820-1865) dans ses *Institutiones philosophiæ* et par Palmieri (1829-1909), tandis que Liberatore, du moins à partir de 1850, est plus fidèle à S. Thomas qu'à Suarez : ses *Institutiones logicæ* et *metaphysicæ*, sa *Théorie de la connaissance intellectuelle*, son *Composé humain*, sont excellentes. — Mais chez les dominicains, avec le card. Zigliara (1833-1893), dans la *Summa philosophica*, le *De mente Concilii Viennensis* et ses *Œuvres philosophiques*, c'est le pur thomisme.

A la suite de ces *initiateurs*, n'oublions pas Mgr Battaglini (1823-1892), professeur à Bologne et plus tard cardinal, avec ses *Institutiones* ; — Barberis († 1896), prêtre de la Mission, fondateur du *Divus Thomas* ; — Mgr Talamo, secrétaire de l'Aca-

1. Cf. **Acta Apost. Sedis**, *Theses in doctrina S. Thomæ Aquinatis contentæ et a philosophiæ magistris propositæ*, 3, Aug. 1914. — 2. **Benoit XV**, 7 mars 1916. — 3. **Codex Juris canonici**, can. 1366 et 589. — 4. **Acta Apost. Sed.**, Litt. *Officiorum omnium*, Aug. 1922. — 5. Cf. *Revue Néo-Scol.*, an. 1912, p. 272-287.

démie romaine et auteur d'un bon ouvrage intitulé : *Aristote et l'aristotélisme* ; — puis le Cardinal Joseph Pecci et le savant abbé Uccelli.— Il faut nommer aussi les professeurs du Collège romain, soit de théologie comme Perrone (1814-1876), Franzelin (1816-1885), Mazzella (1833-1900), à cause de leurs traités *De Deo uno et trino* ; soit de philosophie comme Urraburu († 1904) dont les *Institutiones philosophicæ*, entièrement ad mentem Suarezii, forment huit volumes in-4° ; — d'autres jésuites, comme le P. Cornoldi, qui montre l'accord de la science moderne et de la scolastique dans ses *Institutiones philosophiæ speculativæ*, ou le P. Schiffini († 1906) avec ses *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* (n. 560), etc.

Quant au card. Billot, il mérite un rang à part dans le retour à S. Thomas pour son indépendance vis-à-vis de Suarez et des scolastiques modernes. On doit à son digne successeur, le P. Mattiussi, la rédaction des 24 thèses thomistes.

L'ordre dominicain compte le P. Lepidi († 1925) : *Elementa philosophiæ christianæ* ; le P. Gatti : *Institutiones apologetico-polemicæ* ; au Collège angélique, le P. Garrigou-Lagrange, avec son beau traité de *Dieu* et le P. Hugon : *Cursus philosophiæ thomisticæ* ; enfin, revenu à St-Maximin, le P. Pègues, qui travaille toujours à son grand *Commentaire français littéral de la Somme théologique*. — Les Franciscains de Quaracchi ont réédité les *Œuvres* de S. Bonaventure, et le néo-scotisme a de savants défenseurs en tous pays, par ex., les R. P. Belmond, Minges, Raymond. — Si à tous ces noms on ajoute les trois Académies déjà citées de Bologne, Naples et Rome, les revues comme la *Scienza e la Fede*, le *Divus Thomas*, la *Civiltà cattolica* et plus récemment, en 1908, la *Revista di Filosofia Neo-scolastica* du P. Gemelli, il sera facile de comprendre l'importance du mouvement scolastique en Italie.

Deux caractères surtout le distinguent : d'abord l'**exposition sereine** de la vérité qui, en établissant ses titres solides, élimine indirectement l'erreur ; ensuite la **largeur de cette restauration**, qui se fait accessible à tous les problèmes nouveaux, qu'elle pose, discute et solutionne d'après les principes de la scolastique.

§ II. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN ESPAGNE.

553. Représentants et caractères. — Ce que Sanseverino fut pour l'Italie, le Cardinal Zefirino **Gonzalez** (1831-1894), quoique moins thomiste, le fut pour l'Espagne. — De 1864 à

1879, le savant dominicain publia des *Etudes sur la philosophie de S. Thomas*, des *Etudes religieuses* et *philosophiques*, une *Philosophie élémentaire* et une *Histoire de la Philosophie.* Ces beaux ouvrages font de leur auteur le représentant le plus autorisé de la scolastique en Espagne et inaugurent une restauration de la philosophie de S. Thomas, « qui ne sera pas une restauration étroite, exclusiviste, et fermée, pour ainsi dire, à toute idée de progrès [1] ». Toutefois, selon Gonzalez, la pierre fondamentale doit en être la distinction réelle entre l'essence et l'existence, proclamée par S. Thomas en des centaines de textes [2]. — A Gonzalez, joignons Mgr Monescillo, cardinal, archevêque de Valence, qui a traduit et enrichi d'additions excellentes l'*Histoire de la Philosophie* de Bouvier.

Après eux, il convient de nommer Orti y Lara († 1903) à l'Université de Madrid, philosophe chrétien et critique distingué pour ses savants ouvrages : *Fondements de la religion* ; le *Rationalisme et l'humilité*, la *Sophistique démocratique*, la *Science et la révélation divine* ; — Alex. Pidal y Mon pour son beau livre sur S. Thomas d'Aquin ; — D. Ant. H. Fajarnès († 1909), recteur de l'Université de Sarragosse, pour ses *Etudes critiques sur la Philosophie positiviste* ; — le P. Mendive, S. J., (1836-1896) pour ses *Institutiones philosophiæ scholasticæ* ad mentem D. Thomæ ac Suarezii ; — Menendez y Pelayo (1856-1912) et un grand nombre d'autres écrivains. — Nombreuses aussi sont les Revues catholiques : la *Revista de Aragon*, la *Ciudad de Dios*, la *Cienca tomista*, fondée en 1910...

L'une de ces revues est intitulée *La Défense de la Société* : la **polémique** est le trait saillant, le caractère distinctif de la philosophie espagnole.

§ III. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN ALLEMAGNE.

554. Représentants et caractères. — Elle a des lointains *précurseurs* dans Stolberg et surtout Schlégel (1772-1829) qui, dans son *Histoire des littératures anciennes et modernes*, met en relief le mérite de la philosophie du Moyen Age, et des précurseurs plus immédiats, comme Mœhler (1800-1862) et Stadenmaier (1800-1856) : la célèbre *Symbolique* du premier et l'excellente *Philosophie du christianisme* du second contribuent grandement à rendre plus orthodoxe la philosophie chrétienne.

Voici les chefs et le centre de la restauration philosophico-

1. *Historia de la filosofia*, t. III, p. 477. — 2. **Gonzalez**, *Philos. Elem. Metaph.*, c. I, a. 2 : après quoi, on est un peu surpris de l'entendre dire que les divergences de son compatriote Suarez avec S. Thomas sont sans importance (*Historia*, t. II, § 127, p. 540).

scolastique en Allemagne. — KLEUTGEN, S. J., (1811-1883) compose sa *Philosophie ancienne*, publiée en français de 1868 à 1870 sous le titre de *La philosophie scolastique exposée et défendue* : savant travail et brillante apologie où, en neuf dissertations, sont réfutés les préjugés de Trendelenburg, Hermès, Gunther et Frohschammer contre la scolastique. — Le D^r STOECKL (1823-1875) écrit avec la même science et dans le même but son *Cours de Philosophie* et dès 1864 son *Manuel de l'Histoire de la Philosophie du moyen âge*, son *Histoire de la philosophie moderne*. — Quant à la *Philosophia lacensis*, c'est un cours très complet de philosophie scolastique en dix vol. in-8°, dû à la plume de plusieurs jésuites : TILMANN PESCH († 1899), HONTHEIM et MEYER ; plus précis et à l'usage des écoles est le *Cursus philosophicus* de FRICK, HAON, BŒDDER et CATHREIN. — Ajoutons-y les *Institutiones philosophicæ* de l'autrichien SCHWETZ (1803-1870) qui ont vu le jour à Vienne, en 1873 ; et la grande collection de BAEUMKER († 1924) sur l'Histoire de la Philosophie médiévale, commencée en 1891 et publiée depuis 1920 en collaboration avec MM. BAUMGARTNER, GRABMANN et FR. EHRLE, spécialistes et érudits les plus réputés de l'Allemagne.

Vient ensuite et après ces philosophes de profession une pléiade de savants, théologiens ou historiens qui traitent d'après les principes de S. Thomas de questions connexes à la philosophie ou plus particulières. — Ce sont, d'une part, MORGOTT (1829-1900) dans son *Esprit et nature de l'homme*, d'après la doctrine de S. Thomas, HAFFNER (1829-1899) dans sa *Réfutation du matérialisme*, le P. SCHNEEMAN, S. J. (1823-1885) qui écrit sur le concours divin, le P. LIMBOURG sur la distinction de l'essence et de l'existence, le P. JUNGMANN (1819-1890) sur la beauté et les Beaux-Arts, OTTO WILMANN (1839-1919), le plus grand pédagogue catholique et bien connu par sa *Didactique*, etc... — Ce sont, d'autre part, HETTINGER avec son *Apologie du Christianisme* où se trouvent réfutées à peu près toutes les erreurs philosophiques ; DREY avec ses articles critico-philosophiques publiés dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, le P. EHRLE, qui édite les commentaires sur Aristote de Mauro (n. 447) et plusieurs autres ouvrages utiles au progrès de la philosophie ; le prêtre CH. NOLTE († 1883) de Mersebourg, qui traduit les œuvres de Gonzalez ; enfin des Revues qui adhèrent à la tendance néo-scolastique, comme le *Philosophisches Jahrbuch* de Mgr GUTBERLET, le *Jahrbuch fur Philosophie* de Mgr COMMER.

Trois caractères distinguent la néo-scolastique allemande :

d'abord elle est **allemande** ou un peu **exclusive** : la part d'influence accordée aux philosophies étrangères est trop restreinte. Partant, elle est **critique** : chaque doctrine y est examinée à fond en elle-même, dans ses origines, ses fondements, ses développements. Enfin elle est **suarézienne** dans ses tendances, par ex., en ce qui concerne le concours divin : ce sont en général des Jésuites qui dirigent le mouvement et ils prennent pour guides Bellarmin, Molina et Suarez.

§ IV. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN FRANCE.

555. Ses représentants et ses caractères. — Plus tardive en France, la restauration scolastique ne s'accentue guère que dans le dernier quart du XIX^e^ siècle.

Cependant dès le troisième, on voit, *çà et là*, apparaître quelques *Manuels de philosophie scolastique* : en 1856, le *Compendium* de Roux-Lavergne († 1874), lequel réédite Goudin ; en 1860, le *Breviarium* de Grandclaude (1826-1900) ; en 1860, les *Prima principia* de Mgr Rosset (1830-1902) ; en 1874, le *De intellectualismo* de Brin (1843-1894). Mais, à partir de 1876, après la fondation des cinq Facultés catholiques d'Angers, Lille, Lyon, Paris et Toulouse, grâce surtout à l'influence de Léon XIII, des Manuels vraiment scolastiques, savoir en 1879, les *Prælectiones* de Vallet, en 1882 la *Manuductio* de Dupeyrat, depuis 1895 la *Philosophia scholastica* de Farges-Barbedette s'introduisent dans tous les séminaires. Citons encore, en 1900, le *Manuale* de Mgr E. Blanc, le *Cours complet* ou les *Etudes philosophiques* de Mgr Farges, sans oublier le *Traité de philosophie* du P. Sortais S. J. († 1926), destiné aux Collèges ecclésiastiques et qui dans la 5^e^ édition donne une place méritée à la scolastique.

Quant aux spécialistes, ils mettent en évidence les questions les plus importantes ou les plus difficiles de la scolastique. — Nommons d'abord les illustres *conférenciers* de Notre-Dame de Paris : après le P. Lacordaire (1802-1861), le P. Monsabré (1827-1907), Mgr d'Hulst (1841-1896), le P. Janvier qui suivent et traduisent éloquemment les diverses parties de la Somme théologique. — Citons ensuite les professeurs de nos Instituts catholiques : à Angers, Mgr Sauvé (1817-1896) : *De l'union substantielle de l'âme et du corps* ; — à Lille, Mgr Chol-

LET : *La notion d'ordre dans S. Thomas* ; le chan. DIDIOT : *Contribution philosophique à l'étude des sciences* ; le chan. THAMIRY : *Les deux aspects de l'immanence* ; le chan. DEHOVE : *Réalisme thomiste et idéalisme kantien*, et, plus récemment, le chan. LÉON MAHIEU : *François Suarez* ; — à Lyon, Mgr E. BLANC, fondateur, en 1903, de la *Pensée contemporaine* : *Traité de Philosophie scolastique*, *Histoire de la Philosophie*, etc. ; — à Paris, le P. PEILLAUBE, directeur de la *Revue de Philosophie* : *Théorie des concepts*, *Les images* ; CLOD. PIAT († 1918), qui fonde la Collection des Grands Philosophes ; le P. de REGNON, S. J. († 1893) : la *Métaphysique des causes* et l'abbé DE BROGLIE (1834-1895) : *La Métaphysique et la science expérimentale* ; — à Toulouse, GEORGES MICHELET, etc.

Le clergé séculier revendique Mgr de la BOUILLERIE (1810-1882 : *L'homme, sa nature et ses facultés* ; Mgr BOURQUARD : *Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas* ; l'abbé MIGNON : *Les origines de la scolastique* ; l'abbé MIELLE : *De substantiæ corporalis vi et ratione...* — Les Ordres religieux nous ont donné le P. COCONNIER, O. P. († 1908), fondateur de la *Revue thomiste*, le P. MONTAGNE et le P. PÈGUES qui lui ont succédé ; le P. SERTILLANGES : *S. Thomas* (2 vol.) ; le P. de MARTIGNÉ, O. M. C. : *La scolastique et les traditions franciscaines* ; le P. SCHWALM, O. P. († 1908) : *Leçons de Philosophie sociale.*

Enfin n'oublions pas, parmi les laïques : DOMET DE VORGES (1829-1910) : *Essai de Métaphysique positive....* etc., et GARDAIR (1846-1911) : *Corps et âme*, *Les vertus naturelles*, etc. ; ni trois médecins, qui s'inspirent souvent de la scolastique, CHAUFFARD (1823-1879) : *La vie* ; FREDAULT († 1895) : *Traité d'anthropologie* ; SURBLED († 1922), *Le cerveau*, etc. ; ni surtout M. J. MARITAIN qui les dépasse tous par sa profondeur et la lumineuse exposition du thomisme franc[1].

Déjà, à l'aurore du XX^e siècle, les Revues qui traitent de philosophie scolastique ne se comptent plus[2] : les cinq Instituts catholiques en font profession : tous les séminaires l'enseignent et bientôt les auteurs seront légion. **L'érudition** et **la clarté** caractérisent la renaissance de la scolastique en

1. Cf. **D. Barbedette**, art. *Maritain*, dans le *Diction. prat. des connais. relig.* — 2. Après les *Annales de philosophie chrétienne* (à l'index, 1913) et la *Revue Augustinienne* disparue, citons *Les Etudes Franciscaines*, les *Etudes religieuses*, la *Revue Néo-Scolastique*, la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, la *Revue de Philosophie*, la *Revue Thomiste*, les *Recherches de Science religieuse*, — la *Revue des Sciences religieuses*, *Les Archives de philosophie*, etc.

France et un mouvement d'**études historiques** sur le Moyen Age se poursuit parallèlement à la restauration doctrinale.

§ V. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN BELGIQUE.

556. Représentants et caractères. — La Belgique mérite une mention à part à cause de l'influence prépondérante qu'elle exerce avec Rome sur le mouvement néo-scolastique [1]. Le P. Lepidi, O. P., les Jésuites Van der Aa et Lahousse y ont composé des manuels élémentaires en latin, le P. de San des *Institutiones metaphysicæ*. — Dupont a commencé à écrire en français une *Théodicée* et une *Ontologie* : il a été suivi par les professeurs de l'Université de Louvain. L'Université, avec la *Revue de Louvain*, sera un foyer de philosophie chrétienne, et bientôt franchement scolastique avec D. Mercier. A ses côtés ont travaillé de savants collaborateurs : Nys, *Cosmologie* et *Notion du Temps* ; M. de Wulf, actuellement directeur de la *Revue néo-scolastique* : *Histoire de la philosophie médiévale* ; Mgr Deploige : *Morale et sociologie, La théorie thomiste de la propriété* ; Thiéry, qui dirige le Laboratoire de psychologie expérimentale ; Forget, Noël, Balthazar, etc.

A ces philosophes, il faudrait joindre Du Rousseaux († 1919), professeur à l'Institut Saint-Louis de Bruxelles, et les noms de Monge et Bossu, ceux de distingués naturalistes comme Gilbert et Lefebvre, et généralement les écrivains de l'excellente *Revue des Questions scientifiques*, dont le P. Carbonelle (1829-1889) fut longtemps l'inspirateur. D'autre part et toujours dans le sens expérimental, la Société belge de Sociologie dont le président est Van Overbergh publie le *Mouvement sociologique*, d'abord annexé à la Revue néo-scolastique. — Au reste « à aucune époque de l'histoire, les Belges ne se sont tenus à l'écart de la philosophie occidentale : à diverses reprises, ils ont contribué à diriger le mouvement ou même en ont pris la tête [2] ».

Il y a à Louvain un laboratoire de psychologie expérimentale et c'est un caractère **scientifique** et **rénovateur** qui distingue la **néo-scolastique** de la Belgique : « Etudier les faits, autant que possible tous les faits [3] », tel est le plan de l'Institut supérieur de philosophie. Aussi il y a une nuance entre le **néo-thomisme belge** et le **néo-thomisme romain**. L'un et l'autre se sont proposé d'établir la nécessité du retour à S.

1. Cf. **Besse**, *Deux centres du mouvement thomiste* : *Rome et Louvain* dans la *Revue du Clergé français*, janv. et févr. 1902. — 2. **M. de Wulf**, dans la *Revue Néo-Scol.*, XV, 473. — 3. *Discours* de Mgr **Mercier** en 1894.

Thomas, mais celui-ci a visé les milieux ecclésiastiques, celui-là les savants laïques ; à ceux-là Rome a voulu prouver que la scolastique s'harmonise mieux avec le dogme ; à ceux-ci Louvain montre l'accord de la scolastique avec les sciences.

557. Au Card. MERCIER[1] — revient la gloire de ce mouvement : il en a eu l'initiative et assuré le succès.

Né en 1851, prêtre en 1874 et professeur de philosophie au Petit Séminaire de Malines, Désiré Mercier occupa en 1882 la première chaire thomiste, fondée à l'Université de Louvain, et, lorsqu'en 1894 fut créé un Institut supérieur de philosophie, il en devint le directeur. C'est alors qu'il lança le *Revue Néo-Scolastique* et publia quatre volumes d'un cours complet de Philosophie : *Logique*, *Ontologie*, *Psychologie* et *Critériologie générale*. Ces ouvrages, dont il existe un résumé, un volume sur *Les origines de la psychologie contemporaine*, des *Rapports* sur le mouvement philosophique contemporain et une cinquantaine d'*articles* publiés en diverses revues : telles sont, sans compter ses œuvres pastorales, les productions philosophiques du card. Mercier ; archevêque de Malines depuis 1906, il mourut le 23 janv. 1926.

Sa philosophie se distingue par plusieurs caractères. — Elle est *thomiste*, et on y retrouve aisément les vingt-quatre thèses de métaphysique thomiste, qu'il a conseillé lui-même de prendre comme des directives sûres de l'enseignement. — Elle est neuve et *personnelle* dans la forme, grâce aux exemples et aux faits tirés de l'histoire et des sciences, et quelquefois dans le fond, surtout en plusieurs notions ou thèses de critériologie générale. — Elle est sagement *orientée* vers l'étude des sciences physiques et naturelles comme aussi de toutes les philosophies modernes, visant à les pénétrer à fond les unes et les autres pour mieux ou les combattre ou s'assimiler l'âme de vérité qu'elles contiennent. — Car elle est aussi *large* dans son esprit que *ferme* dans ses principes, faisant bon accueil aux adversaires, mais dans les limites, nettement marquées, de la vérité, qu'il ne leur permet jamais de franchir.

Grâce à ses ouvrages, à l'Institut philosophique de Louvain et à la beauté de son caractère, grande a été l'**influence** du card. Mercier. Son **mérite incontestable** est, moins d'avoir montré la voie à d'autres Universités catholiques, que d'avoir fait pénétrer le **néo-thomisme** dans des milieux qui lui étaient ouvertement hostiles.

1. Cf. *Revue Néo-Scol.*, n° de mai 1926 ; — cf. t. XII, p. 348 ; t. XXXII, p. 219, etc. ; — **D. Barbedette**, art. D. Mercier, dans le *Diction. prat. des connais. relig.*

§ VI. — LA NÉO-SCOLASTIQUE EN D'AUTRES PAYS D'EUROPE.

558. C'est partout en Europe, — que le mouvement néo-thomiste se développe. En *Autriche*, Mgr Commer, prof. à l'Université de Vienne, dirige dans le meilleur esprit le *Journal de philosophie et de théologie spéculative* : en 1914, ce journal prend le titre de *Divus Thomas*, titre d'une ancienne revue de Plaisance, qui reparaîtra en 1924. — D'autre part à Salzbourg a été inaugurée une université catholique, grâce au card. Katchthaler et au laborieux professeur O. Wilman (n. 554) : la philosophie y a une large part et elle y est thomiste avec une sage modernité.

En *Hollande*, le Dr Beysens et le R. P. de Groot († 1922) sont de vaillants défenseurs du néo-thomisme, l'un à l'Université d'Utrecht et l'autre à celle d'Amsterdam.

En *Irlande*, le P. Finlay enseigne la philosophie scolastique à l'Université de Dublin, et l'Université de Belfast, également protestante, a inscrit un cours de philosophie scolastique au programme de la Faculté des arts. Un nouvel organe, *Studies*, paru en 1912, fait une place à la philosophie.

En *Angleterre* enfin, dans la terre classique du protestantisme et du positivisme, le mouvement néo-scolastique est plus lent : les cardinaux Wiseman, Manning et Newman, les PP. Faber et Dalgairns n'ont contribué qu'indirectement à ce mouvement (n. 535). Mgr O'Bryen dans sa *Philosophie* de S. Thomas, et le P. Harper dans sa *Métaphysique scolastique* sont presque les seuls à le représenter directement, avec la série *Stonyhurst*, publiée par les Pères Jésuites et le *Cours sommaire* des Cisterciens irlandais. Il y a pourtant dans le *Tablet*, la *Dublin Review* et diverses autres revues bon nombre d'articles philosophiques. Mais il y a, çà et là, des déviations : les théories transformistes agitent les esprits.

§ VII. — LA NÉO-SCOLASTIQUE DANS LE NOUVEAU-MONDE.

559. Le Canada catholique[1] — mérite d'être cité à l'honneur et en première ligne. Peu après l'Encyclique *Æterni Patris*, l'Université Laval adoptait le programme de Léon XIII. C'est avec le Manuel de Zigliara et, à partir de 1909, avec celui de

1. **Mgr Paquet**, *Coup d'œil sur l'histoire de l'enseignement philosophique canadien*, Québec, 1918 ; — **Lamarche**, O. P., *Nos études philosophiques*, 1919.

LORTIE que les élèves se préparent au baccalauréat. Nourrie de néo-thomisme, non seulement dans les scolasticats et les séminaires, mais dans les collèges, les écoles normales et les principaux pensionnats, la jeunesse canadienne s'est trouvée immunisée contre le modernisme : elle n'a pas eu à traverser Kant, elle l'avait contourné. Des revues comme le *Canada français* à Québec, la *Revue dominicaine* à St-Hyacinthe, etc. répandent largement les doctrines scolastiques.

Restait, et il y avait urgence, à organiser un cours public pour l'élite. L'Université de Montréal, aujourd'hui autonome et séparée de Laval, l'a compris : en 1920, elle instituait d'abord une chaire de philosophie, confiée au R. P. JOREST, O. P., puis, l'année suivante et à l'exemple de Louvain, une véritable Faculté, un Institut supérieur de Philosophie. Plus de 150 élèves y reçoivent un enseignement néo-scolastique complet : les diverses chaires sont occupées par deux religieux, quatre prêtres séculiers et deux laïcs. — L'Université Laval, de Québec, vient elle-même d'organiser un cours supérieur de philosophie sous la présidence de Mgr Paquet, le distingué professeur et auteur bien connu de plusieurs ouvrages de philosophie et de théologie, tous inspirés du Docteur angélique.

560. Aux Etats-Unis. — Sans être aussi précoce ni aussi pur qu'au Canada, sans égaler l'importance qu'il a pris en Europe, le mouvement néo-scolastique s'est fait également sentir aux Etats-Unis, grâce aux Religieux, puis à l'Université catholique de Washington.

A. — Les Jésuites américains ont été les premiers défenseurs de la pensée scolastique. Parmi leurs nombreux manuels de philosophie à l'usage des collèges et des séminaires, il convient de signaler, après les *Elements of Philosophy* du P. HELL, S. J., un excellent traité d'épistémologie : *Truth of Thought* (1896) par WILLIAM POLAND, de l'Université St-Louis. C'est au scolasticat de Woodstock (Maryland) que le P. Biagio Schiffini ébaucha ses principes de philosophie (n. 552). Citons, parmi les autres ouvrages, une application à la médecine des principes de la morale chrétienne dans *Moral principles and medical practice* (1897) de CHARLES COPPENS, une critique de la morale positiviste dans le livre de JOHN MING : *The data of Modern Ethics examined* (3^e éd. 1894) et une réfutation de l'agnosticisme dans *God Knowable and Known* (1888) par MAURICE RONAYNE.

L'œuvre le plus notable des Dominicains a été un travail historique, d'ailleurs remarquable, sur *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours* (1904). Enfin deux frères des

Ecoles chrétiennes ont popularisé la doctrine scolastique sous une forme originale et littéraire : Frère Azarias (1847-1893) dans ses *Essays philosophical* et son *Aristotle and the Christian Church* et Frère Chrysostom dans la *Philosophical Review* de l'Université Cornell.

B. — L'Université catholique, fondée à Washington en 1889, est vite devenue un centre de diffusion néo-scolastique sous la direction des professeurs Edward Pace, Edmund Shanahan, William Turner et sous la forme, soit de cours ou de commentaires de la Somme, soit de nombreux articles publiés dans le *Catholic University Bulletin* (jusqu'en 1912), l'*American Catholic Quarterly* et le *New-York Review* (1905-1908). Parmi les œuvres de plus longue haleine, entreprises par des professeurs ou élèves de l'Université, il faut mentionner *A Treatise on the Human Soul* (1898) et *God* (1900) de John Driscoll, une *History of Philosophy* (1903) de Turner et plusieurs thèses de doctorat. — Quant aux études, elles vont dans une direction plus psychologique que métaphysique, comme le laisse assez voir la *Psychology without a soul* du P. Hubert Gruender, S. J., auteur aussi d'un manuel de *Psychologie expérimentale* (1920) pour l'école et le laboratoire. Aussi ont-elles reçu une double **orientation pratique** : — l'une vers la Pédagogie sous l'impulsion puissante de Thomas Shields qui a fondé un *Collège*, une *revue*, une collection d'ouvrages et publié une *Philosophy of Education* (1917) ; — l'autre vers la Psychiatrie, grâce au Dr Thomas Moore, O. S. B., qui a publié en 1925 sa *Dynamic Psychology* pour réagir contre les progrès funestes que font les doctrines matérialistes sous la double forme du Freudisme et du « Behaviorism ».

La plus récente manifestation de la **vitalité néo-scolastique** parmi les catholiques américains a été la fondation de l'*American Catholic philosophical Association*. La société a tenu sa première réunion à l'Université le 5 janvier 1926 et décidé la création d'une *Revue de Philosophie* sur le modèle de la Revue néo-scolastique de Louvain.

561. L'Amérique du Sud — a suivi ou même devancé ce mouvement. Signalons-y seulement deux centres d'influence thomiste.

Le *premier* est au Brésil, où Mgr Sentroul, professeur à Sao Paolo, a, jusqu'en 1919, propagé les doctrines de Louvain. Soriano de Souza (1833-1895) en de nombreux ouvrages, Figuiera de

Saboia (1835-1809) dans sa *Vie psychique de l'homme* et le card. Arcoverde dans son excellente *Synopse de logique*, ont préparé ou aidé cette propagande. Un professeur de la Faculté libre de Philosophie, Léonel Franca, a publié une *Histoire de la philosophie*, spécialement (ch. III) dans l'Amérique du Sud [1].

Le *second* centre thomiste, bien plus ancien, est en Colombie. Il y a, en effet, à Bogota, un Collège de Notre-Dame du Rosaire, fondé par un dominicain espagnol au XVIIe s., et qui, après bien des vicissitudes, subsiste encore en face des jeunes et fameuses Universités du Nouveau Monde. Or, dès 1886, le Collège du Rosaire adopta le programme de Léon XIII, et il y est demeuré fidèle. Les professeurs ont une *Revue* d'inspiration thomiste et ils ont entrepris récemment la publication d'un *Cours élémentaire* de philosophie scolastique. La *Logique*, due à M. Julian Hernandez, a paru en 1907 [2].

Orientée par sa **langue** vers l'Europe catholique, c'est partout dans les Etats du Sud que l'Amérique latine en a, comme le Canada, reçu l'heureuse **impulsion vers la scolastique.**

* * *

562. Dernières fluctuations : l'immanentisme. — C'est un retour offensif contre la Néo-scolastique naissante. Nous l'avons dit à la suite de Léon XIII (n. 496), des catholiques même s'étaient laissé pénétrer de néo-kantisme : de là, avec des hésitations en présence d'un retour à l'ancienne scolastique, de nouvelles fluctuations et un dernier essai de philosophie : celui de l'immanentisme.

A. — La *méthode* d'immanence consiste à mettre en parallèle, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser, vouloir et faire avec ce que nous faisons, voulons et pensons en réalité, pour conclure que nous avons besoin, — un besoin incoercible, — d'un surcroît, d'un Dieu surnaturel.

Ses partisans sont en général les philosophes modernisants, tous ceux que nous avons cités plus haut (n. 496), mais M. Blondel en est le principal représentant avec sa philosophie de l'action.

Né à Dijon en 1861 et élève d'Ollé-Laprune, il soutint en 1893 une thèse intitulée *L'Action*, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Aux croyants, qui adhérèrent maladroitement ou lui firent des objections, il adressa en 1896 sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. Thèse et lettre, avec son *Ollé-Laprune*, nous livrent une pensée, qui n'est pas toujours claire, ni facile à saisir.

1. Chez **Drummond**, Rio de Janeiro, 1921. — 2. Cf. **L. Perrier**, dans *Néo-scolastique*, an. 1910, p. 256 ; — Cf. *The revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth Century*, New-York.

L'action est le tout de l'homme et la clef de notre destinée. Pour peu qu'on veuille l'analyser loyalement chez l'esthète, le pessimiste, le positiviste, etc., il est manifeste qu'il y a disproportion entre nos actions et nos désirs. Au fond, nous voudrions être Dieu et nous ne le pouvons. Dieu nous est donc nécessaire : mais ne pouvant, nous, aller à Dieu, c'est Dieu qui doit venir à nous. Donc la révélation est plausible. Voilà « ce que je suis parvenu à établir », écrit-il, mais, comme il le déclare vingt fois, « imparfaitement ».

Assurément ; car, **bonne** pour préparer les kantistes à écouter les preuves de la religion, sa méthode est **incomplète** et incapable de prouver le surnaturel. Elle est donc **injuste** envers la méthode traditionnelle et **dangereuse**, parce qu'elle semble mettre au cœur de l'homme une exigence du surnaturel. Tout cela, parce qu'**exagérant** la faiblesse de la raison humaine, elle méconnaît la valeur de l'intelligence dans l'ordre de la connaissance métaphysique : voilà bien le virus kantiste, qui infecte encore la base de la philosophie de l'action[1].

B. — Quant à la *doctrine* de l'immanence, c'est le modernisme. — Loisy en France, Fogazzaro en Italie (n. 543), Herm. Schell en Allemagne, Tyrrel en Angleterre, en ont été les principaux chefs : ils ont eu peu de disciples déclarés, mais il y a eu un plus grand nombre — et il y en a encore — de modernisants sans le savoir.

L'immanentisme nie la puissance de la raison à connaître Dieu et les vérités métaphysiques et morales : le sentiment religieux, qui jaillit des profondeurs de la subconscience sert à rétablir les religions et les dogmes, simples symboles du Dieu inconnaissable et de vérités inaccessibles. En trois mots, l'agnosticisme à la base, l'immanence vitale pour développement, et pour trompe-l'œil le symbolo-fidéisme, c'est toute la philosophie de l'immanentisme[2].

La critique du modernisme n'est plus à faire : l'Encycl. *Pascendi* dans une analyse approfondie a mis à nu sa **pauvreté doctrinale**. Le modernisme n'a de nouveau que le nom : c'est du **kantisme**, agrémenté d'un vague **sentimentalisme**, **emprunté** à Schleiermacher (n. 475) et à Aug. Sabatier (n. 495-4°). — Mais, **nouvelle fluctuation** de la philosophie chré-

1. Cf. **Maritain**, *Réflexions sur l'Intelligence*, 1924, ch. III. — 2. **Pie X**, *Encycl. Pascendi*, 1re part.

tienne, l'immanentisme sera-t-il la dernière ? Récent essai de philosophie, mais **essai infructueux**, il laisse le champ libre à celle qu'il voulait supplanter, la **Néo-scolastique**.

CONCLUSIONS

563. Ire conclusion : supériorité de la Scolastique. — Le mouvement de restauration scolastique ne date pas d'hier : aujourd'hui plein de vie, il ne peut que s'intensifier encore à l'avenir.

La *première* conclusion à tirer, en effet, à la fin de notre *Histoire de la Philosophie*, c'est, avec la **supériorité** indéniable de la Scolastique, la **malfaisance** ou l'**insuffisance** manifeste de la philosophie moderne. La Renaissance n'a fait que cultiver les germes de corruption qui commençaient à percer dans la scolastique décadente : « nominalisme, individualisme et mépris de la tradition, tendance au naturalisme, au subjectivisme, inaptitude à la métaphysique et orientation de l'intelligence vers la science des phénomènes, suivant la ligne du moindre effort[1] ». Ces germes délétères, après la réaction oblique et impuissante du cartésianisme, recommencent au XVIIIe siècle à pulluler avec une singulière recrudescence, et, grâce au bouleversement kantien, aboutissent, au XIXe siècle, à une végétation luxuriante de systèmes où, dans un chaos universel, s'entrechoquent le panthéisme et le phénoménisme, le matérialisme et l'idéalisme, l'évolutionisme et le monisme, le positivisme et l'agnosticisme. Il est temps de revenir aux évidences naturelles de l'expérience et de la raison, à la philosophie chrétienne et scolastique. Une philosophie ne cesse pas d'être bonne, parce qu'elle est ancienne.

564. IIe conclusion : retour à Saint Thomas. — Toutefois, dans ce retour intelligent, une *seconde* conclusion s'impose. La philosophie n'est pas un art : si belles soient-elles, les synthèses médiévales ne peuvent être également vraies ; il nous faut choisir. Or, nous l'avons constaté : le **scotisme**, l'**ockamisme** et le **suarézisme** ont contribué tous les trois, quoique diversement, à la **décadence** de la Scolastique : le

1. **J. Maritain**, *Antimoderne*, p. 141 ; — cf. **P. Maréchal**, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I.

premier par ses complications subtiles, ses théories périmées et son orientation vers le volontarisme ; le second surtout, par son nominalisme, ses simplifications à outrance et son scepticisme métaphysique ; le troisième aussi par le manque de clairvoyance et les déviations de son éclectisme. C'est **vers le thomisme** que la néo-scolastique doit demeurer orientée, c'est à sa doctrine spécifique qu'elle doit rester obstinément fidèle ; une restauration sans S.Thomas serait éphémère comme celle de Descartes ; sans lui, mis hors de pair, elle serait inefficace comme celle de Suarez.

565. III^e conclusion : l'esprit de la Néo-scolastique. — Non pas que la Néo-scolastique doive être un simple décalque du thomisme. Il suffit, mais il faut qu'elle soit bien pénétrée de ses principes et comme informée de son esprit. La Néo-scolastique n'entend nullement rester figée, resserrée dans des cadres rigides : elle sait qu'elle a pour devoir de s'assimiler les parcelles de vérité d'où qu'elles viennent et, pour autant, de repenser sa doctrine en fonction des philosophies nouvelles, des découvertes scientifiques et des dogmes catholiques : trois sources continues de vie et de progrès. La nécessité de réfuter les plus pernicieuses erreurs la force à préciser son critérium, sa méthode, ses principes, ses preuves et ses lois. Le progrès des sciences physiques et naturelles l'amène à rectifier ses positions sur le terrain scientifique et ainsi à « maintenir son autorité de science-reine qui veille au bien commun de l'univers scientifique[1] ». L'apologétique, enfin, l'oblige à montrer qu'il n'y a pas d'opposition entre la raison et la foi, entre la métaphysique scolastique et le dogme et qu'en dernière analyse, le thomisme est la philosophie même de l'Eglise : « Auream Sancti Thomæ doctrinam[2] ... Ecclesia suam propriam edixit esse[3] ».

***

566. La Philosophie contemporaine à l'aurore du XX^e siècle. — Nous arrêtons ici notre *Histoire de la Philosophie* : il serait prématuré de juger sitôt le premier quart du XX^e siècle. Le monde y a été agité par une **double guerre** : une guerre in-

1. **J. Maritain**, *Antimoderne*, p. 156. — 2. **Léon XIII**, Ency. *Æterni Patris*. — 3. **Benoît XV**, Encycl. *Fausto appetente die*, 29 juin 1921.

testine qui fut le **modernisme** et une guerre extérieure de cinquante-deux mois. La Néo-scolastique a triomphé de la première, et l'erreur moderniste s'est perdue dans le subjectivisme. La seconde la laisse survivante à bien des **ruines philosophiques**, et prête à faire accueil aux sytèmes qui gardent une certaine consistance.

Telle est en particulier la **psychologie française contemporaine** qui va de Biran, par Ravaisson, à Th. Ribot : elle possède, mieux que la psychologie anglaise ou allemande, la vraie méthode, qui est la méthode réflexive ou l'observation attentive de la vie intérieure, mais, si riche soit-elle de détails et de faits, elle a besoin d'être vivifiée par la psychologie rationnelle des scolastiques et complétée par leur métaphysique. — Le pragmatisme de William James et de John Dewey s'éloignait de l'une et de l'autre, mais le **néo-réalisme américain** (n. 504) s'en rapproche : doctrine nouvelle à forme intellectualiste, en opposition avec le pragmatisme aussi bien qu'avec l'idéalisme, il comprend, lui aussi, une attitude respectueuse du donné, quel qu'il soit, du réel avec une épistémologie objectiviste [1].

Ici et là, ce sont bien les **tendances péripatéticiennes** : elles sont d'un heureux présage pour le redressement de l'intelligence contemporaine. Et, déjà, il n'est plus téméraire d'espérer que l'avenir est à la philosophie thomiste et « prochain..., le jour où l'on pourra constater dans le monde laïque un puissant mouvement de **rénovation scolastique** [2] ».

1. **R.-P. Kremer**, *Le néo-réalisme américain*, Louvain 1920. — 2. **J. Maritain**, *Antimoderne*, p. 154.

A. M. D. G.

TABLE ONOMASTIQUE (1)

A

Abélard, 229, 230, 232, 233, **234-235**, 242, 243, 244, 245, 270, 320, 326.
Abou-Becr (**Abubacer**), **208**, 211, 261.
About, 532.
Abulafia, 213.
Achille, 33.
Achillini (**Alexandre**), 342.
Acquisto (**d'**), 539.
Adalbode, 224.
Adam, 330.
— **de Marisco**, **300**, 304, 330.
— **de Woodham**, 327.
Adélard de Bath, **232**, 251.
Adelman, 224.
Adraste d'Aphrodisias, 102.
Ænésidème, 76, **89**, 90, 92.
Agobard, 223.
Agricola (Rodolphe), 338, **339**, 342.
Agrippa, 89, 90, 91, 92.
— (Cornélius), 351.
Ahrens, 526.
Akibha, 104.
Alain de Lille 244, **245**, 246.
Alamanni (Côme), 448.
Albert le Grand, **257-264** et *passim*.
— **de Saxe**, 327.
Alcuin, 194, 197, 198, 220, **221**, 223.
Alembert (**d'**), **431**, 432, 452.
Alexandre de Halès, 176, 220, 249, 250, 253, **254-256**, 263, 294, 305, 307, 329.
— **d'Alexandrie**, 328.
— **d'Aphrodisias**, **102**, 202-203, 342, 343.
Al Farabi, **203-4**, 212, 250.
Alfred de Séreshel, 256.
Al-Gazali, 203, **206-207**, 208, 211, 213, 250, 261.
Al-Kendi, 203, 204, 250.
Almeida, **451**, 538.
Alphonse de Liguori (St.), 452.
Althusen (Jean), 344, **350**, 385, 423, 424, 444.
Alvarado, 538.
Amaury de Bènes, **232**, 252, 332.
Ambroise (St), 123, 161, **162-163**.
Ammonius, 102, 114, 115, **118**, 191.
— **Saccas**, 112.
Ampère, **488**, 489.
Anaxagore, **36-38**, 41, 42, 43, 70, 127, 137.
Anaxarque, 34.
Anaximandre, **24-27**, 28, 127.
Anaximène, **24-27**, 127.
André (Yves), **387**, 450.
Andrès, 538.
Andronicus de Rhodes, 58, **101**.
Annicéris, 48.
Anquetil-Duperron, 6, 12.
Anseele, 526.
Anselme (St), 176, 189, 220, 224, 230, 233, **236-242**, 246, 263, 283, 373, 463, 554.
— **de Laon**, 224, 229, 234.
Antiochus d'Ascalon, **85**, 86, 89, 99.
Antipater, 78.
Antisthène, 48.
Antoine André, 328.
— **de la Mère de Dieu**, 446.
Apollinaire, 154, 156, **157**.
Apollonius de Tyane, **110**, **111**.
Apollophane, 149.
Apulée de Madaure, **111**, 165, 222.
Arcésilas, **84**, 85.
Archelaus, **36**, 42, 127.
Archytas de Tarente, **30**, 110.
Arcoverde, 569.
Ardigo, 525.
Aréthas, 200.
Argens (**d'**), 431.
Aristide, 127.
Aristippe, **48**, 84.
Aristobule, **104-105**, 140.
Aristoclès, 92.
Ariston, 86.
Aristote, **57-75** et *passim*.
Aristoxène, 86.
Arnaud de Villeneuve, 252.

(1) Les chiffres indiquent les pages, et, s'ils sont en caractères **gras**, la page principale. — Cette liste ne contient pas les noms cités seulement en note.

Arnauld (Antoine), **387**, 405, 408, 420.
Arnobe, 123, 146, **151-152**.
Arnu, 447.
Arriaga (Rodrigues de), 448.
Arrien, 94.
Athanase (St), 154, 158.
Athénagore, 122, 123, 124, **130-132**, 153, 198.
Attale, 92
Atticus, 101, 102.
Auriol (Pierre), **323**, 324, 330.
Augustin (St), **164-189** et *passim*.
Avempace, **208**, 261.
Avenarius, 521-522.
Averroès, 102, 113, **208-218**, 217, 250, 251, 260, 282, 301, 302, 303, 334, 339, 342, 343, 346.
Avicenne, 202-203, **205-206**, 207, 209, 210, 212, 213, 250, 251, 252, 258, 305, 315.
Avicebron, **215-216**, 217, 218, 250, 252, 261, 315.
Avila (François d'), 356.
Azarias (Frère), 568.

B

Baader, 539, 540.
Babenstuber, 449.
Bacon (François), 62, 337, 345, 346, **362-367**, 378, 380, 445, 453, 495, 496, 514, 536, 543, 544.
Bacon (Roger), 102, 220, 247, 250, 252, 253, 255, 264, 294, 300, **304-307**, 319, 321, 514.
Bâdarâyana, **14**, **15**.
Baeumker, 561.
Bailey (Samuel), 514.
Bain (Al.), 441, 498, 514, 515.
Bakounine, 527.
Baldwin (Mark), 530.
Balmès, 538.
Balthazar, 564.
Baltzer, 540.
Bannez, 330, **355**.
Barbedette, 562.
Barberis, 558.
Bardesane, **107-108**, 190.
Bardili, 474.
Barni, 495, 510.
Barreto (Pereira), 527.
— (Tobias), 532.
Barthélémy de Messine, 251.
— **Saint-Hilaire**, 15, 62, 63, 65, 68, 74, **495**, 508.
Bartolin, 311.
Basile le Grand, **154**, 155, 158, 163.
Basso (Sébastien), **344**.
Battaglini (Mgr), 558.
Baudry (Mgr), 554.
Bauer, 483.
Baumgarten, **436**.
Baumgartner, 561.
Bautain, **546-547**, 550.
Bayle (Pierre), 396, 416, **417**.
Beattie (James), 440.
Beaunis, 507.
Bebel, 520.
Becan (Martin), 448.
Bède le Vénérable (St), **197-198**, 223.
Belmond, 559.
Bénard (Ch.), **495**, 541.
Beneke, 501.
Benoît XV, 293, 558.
Bentham, 84, 498.
Bérenger de Tours, 223, **224**, 243.
Bergson, 510, **511-512**, 527, 557.
Beringer, 448.
Berkeley, **433-434**, 436, 445, 528, **553**.
Bernard (St), **243**, 262, 298, 322.
— **de Chartres**, **231**, 232.
— **de Tours**, 232.
— **de Trillia**, **320**, 321.
— (Claude), 507.
Bernier de Nivelles, **301**.
Bernstein, 520.
Bersot, 495.
Bert (Paul), 532.
Besant (Annie), 530.
Bessarion (card.), 340, **341**.
Beysens (Dr), 566.
Bias, 23.
Biel (Gabriel), 353-354.
Billot (Card.), 559.
Billuart, 450.
Binet (A.), 498, 507.
Blanc (Mgr E.), 562, 563.
Blanc (Louis), 518, 520.
Blavatzky (Hélène), 530.
Blignières, 497.
Blondel (Maurice), 511, **569-570**.
Bodin (Jean), 349.
Boèce, 122, 123, **194-195**, 197, 213, 221, 222, 227, 245, 249, 258, 262, 267, 292.
— **de Dacie**, 301.
Bœdder, 561.
Bœthius (Daniel), 526.
Bœthus, 86, 102.
Bœhme (Jakob), **351**, 422, 442.
Boirac, 511.
Bolingbroke, 425.

Bolland, 526.
Bonald (de), 508, **545**.
Bonaventure (St), 176, 189, 220, 247, 250, **294-300**,.. 559 et *passim*.
Bonavino, 525.
Bonnet (Ch.), 426.
Bonnetty, 546, 547, 557.
Bordas-Demoulin, 526.
Bory de St Vincent, 515, 531.
Boscowich, 433, **436**, 450.
Bossu, 564.
Bossuet, **396-402** et *passim*.
Bostrœm (Jakob), 526.
Bouddha (Le), 3, 12, **17-19**, 485.
Bouillet, 495.
Bouillier (Fr.), 489, **495**, 507.
Bourdin (P.), 387.
Bourquard (Mgr), 563.
Bouterweck, 474.
Boutroux, 510, 511, 527.
Bouvier (Mgr), 541.
Boyvin, 449.
Bradwardine (Thomas de), 335.
Brammaert (Jean), 327.
Brancatus, 449.
Branchereau, 554.
Braulion, 196.
Brentano (Fr.), 505.
Brin, 562.
Broca, 532.
Brochard, 511.
Brœchner, 526.
Broglie (abbé de), 653.
Broussais, 531-532.
Brownson (Orestes), 528, **554**.
Brucker, 138.
Brûlefer (Etienne), 354.
Brunetière (F.), 511.
Bruno (Giordano), 30, 321,**346-347**,395.
Buchanan, 528.
Buchez, 548.
Buchner (L.), 386, 532, **533-534**.
Buckle, 516.
Buffier (P.), 450.
Buridan (Jean), 327, **528**.
Burley (Walter), 329.
Buzetti (Vincent), 558.

C

Cabanis, **432-433**, 445.
Cajetan, 275, 294, **354**, 355, 358.
Calvin, 344.
Campanella, **345**. 346.
Campoamor, 539.
Canalejas, 527.
Candide, 223.
Çankara, 15.
Cano (Melchior), 123, **355**.
Cantoni (Carlo), 524.
Capella (Marcien), **193-194**, 196, 222, 224.
Capredonius, **447**.
Capreolus (Jean), **328**, 330.
Caramuel, 449.
Carbonelle, 564.
Cardan (Jérôme), 346.
Carnéade, **84-85**, 89.
Caro, 508.
Carpocrate, 107, 108.
Cassiodore, 123, 194, 195, **196**, 197, 222.
Castelar, 527.
Castro, 451.
Cathrein, 561.
Cavour (Gustave), 551.
Celse, 112.
Cerinthe, 107, 109.
Cesalpini (André), 342.
Chalcidius, 165, 222.
Channing, 528.
Charcot, 532.
Charles (Em.), 493.
Charron (Pierre), 318, **348**.
Chastel, 547.
Chateaubriand, 542.
Chauffard, 563.
Chilon, 23, 43.
Chollet (Mgr), 562.
Chrysippe de Soli, **78**, 85, 149.
Chrysostom (Frère), 568.
Cicéron, 28, 60, 82, 85, 89, 92, 95, **98-101**, 102, 103, 163, 164, 165, 194, 222, 262, 339, 350.
Clarke, 405, 415.
Claude Apollinaire, 130.
Claudien Mamert, 123, 194, 222.
Cléanthe d'Assos, 78.
Clément d'Alexandrie, 123, **135-141**, 142, 145, 153, 163, 198, 222.
Cléobule, 22.
Clerselier (Claude), 387.
Clifford, 498.
Coconnier (O. P.), 563.
Cohen (Hermann), 505.
Colebrocke, 14.
Colojanni, 532.
Colothès, 82, 87.
Commer (Mgr), 561, 566.
Comte (Aug.), 386, 425, 438, 475, 476, **496-497**, 498, 500, 514, 557.
Condillac, 79, 120, 386, 425, 426, **427-**

431, 445, **452**, **487**, 488, 496, 538, 539, 544.
Condorcet, 431, **444**, 445.
Confucius, 2, 6, 12, 19, **20-22**.
Considérant (Victor), 519.
Constant (Benjamin), 527.
Constantin l'Africain, 245.
Conta, **532**, 534.
Conti (Auguste), 539.
Copernic, 346, 448, 450, 456.
Coppens (Ch.), 567.
Cornélius (Hans), 521.
Cornoldi, 557, 559.
Cousin (Victor), 3, 120, 343, 376, 475, 476, **489-492**, 493, 494, 541, 542.
Crantor, 84.
Crassus, 97.
Cratès d'Athènes, 84.
— **de Thèbes**, **48**, 78.
Cratippe de Mitilène, 102.
Cratyle, 25, 48.
Cremonini(César), **342**, 344, 352.
Crescens, 103, **125**.
Critias, 37.
Critolaus, 86.
Crockaert (Pierre de Bruxelles), 354.
Croce (Benedetto), 525.
Cudworth, **378**, 386.
Curtius, 516.
Cyprien (St), 146, **151**, 163.
Cyrille (St) **d'Alexandrie**, **154**, 158.
— **de Jérusalem**, 154, **158**.
Czolbe, 532.

D

Dagorne (abbé), 541.
Dalgairns, 542, 566.
Damascius, **117**, 119.
Damiron, 493, 494, 541.
Daniel (Père), 387.
Dante Alighieri, 322.
Darwin (Charles), 515, 516, 533, 534.
— (Erasme), 515.
Daub, 483.
David l'Arménien, 118, 119, 123, **190**.
— **de Dinant**, **232**, 233, 252.
Dehove (Chan.), 563.
Delalle (abbé), 541.
Delbœuf, 526.
Delbos (V.), 511.
Démétrius de Phalère, 86.
Démocrite, **34-35**, 36, 38, 41, 49, 51, 66, 81, 82, 83, 406.
Démonax, **103**.
Denis (abbé), 511.
Denys l'Aréopagite, 123, **158-161**, 201, 222, 258, 262, 267, 292, 331.
— **le Chartreux**, **330**, 331.
Deploige, 564.
Descartes (René), **36-37** et *passim*.
Desgabets (Dom), 387.
Destutt de Tracy, 431, 488, 496.
Dewey, 529, 573.
Dicéarque, 86.
Diderot, 116, **431-432**.
Didiot (Chan.), 563.
Didyme, **135-146**, 154, 157.
Diodore de Tarse, 154, **155**.
— **de Tyr**, 86.
Diogène d'Apollonie, **25**, 27, 48.
— **Laërce**, **34**, 58, 81, 103.
— **de Séleucie**, 78.
— **de Sinope**, 48.
Dœllinger, 540.
Domet de Vorges, 563.
Dominique Gundisalvi, 207, 251, 254, 256.
— **de Flandre**, 354.
Doney (D.), 541.
Donoso-Cortès, 538, **539**.
Dorp (Jean), 327.
Draper, 516.
Drews, 506.
Drey, 561.
Driesch (Hans), 505.
Driscoll (John), 568.
Drobisch, 502.
Du Bois-Reymond, 534.
Duhamel, 449.
Duhring, 532, 534.
Duns Scot, **311-319** et *passim*.
Dupeyrat, 562.
Dupont, 564.
Durand de St Pourçain, 321, **323**, 324, 330.
Durkheim (Em.), 521.
Du Rousseaux, 564.

E

Ebedjésu, 191.
Eberhard, 474.
Eckart, 224, 250, 330, **331-332**.
Eddy (Mary Baker), 530.
Edwards, 528.
Ehrle, 561.
Eléazar de Worms, 213.
Emerson (W.), 528-529.
Empédocle, **36-38**, 41, 66, 127.
Enfantin, 518.
Engels (Fréd.), 520, 533.

Ephrem (St), **107**, **190**.
Epictète, 92, **94-95**, 96, 150.
Epicure, 34, 36, 76, 77, **81-84**, 87, 89, 98, 99, 377, 380.
Erasme, **338**, 339, 344, **351-352**.
Erdmann, 405.
Erycius Puteanus, **344**.
Euclide, **60**, 419.
— **de Mégare**, **47**, 48.
Eudème, **86**.
Euler, **387**.
Eximeno, 538.

F

Faber, 449.
Faber (Père), 542, 566.
Fabianus, 92.
Fabre d'Envieu, 554.
Fajarnès (H. Ant.), 560.
Farges, 68, **562**.
Farias Brito, 527.
Favorinus d'Arles, **89**, 90.
Fechner (Gust.), 502, **503**, 532.
Feijoo, 451.
Fénelon, 170, 396, **402-404**, 424, 548.
Ferguson (Adam), 440.
Ferrari (Joseph), 525.
Ferraz, 508.
Ferri (Luigi), 525.
Ferrier (James), 498, 513.
Feuerbach, **483**, 532.
Fichte (Hermann), 483.
— (Jean-Théophile), 442, 472, 475, **476-477**, 478, 479, 480, 485, 486.
Ficin (Marsile), 253, 334, **340-341**.
Figueira de Saboia, 568.
Figuier, 519.
Finlay, 566.
Fiorentino, 524.
Flammarion, 519.
Flavien, 194.
Flourens, 507, 532.
Fogazzaro (Ant.), 551, 570.
Fonseca (Pierre de), **356**, 447.
Fonsegrive, 508, 511.
Fou-Hi, **6**, 8, 12, 19.
Fouillée, 507, 510, 527.
Fourier (Ch.), **518-519**.
Fournière, 520.
Franca, 569.
Franck (Ad.), 495.
Franck (Sébastien), 351.
François de Sales (St), 361.
Franzelin, 559.
Frassen, 449.
Frayssinous, 542.
Fredault, 563.
Frick, 561.
Fridugise, **223**, 229.
Fries, 474, **501**.
Frohschammer, **540**, 561.
Fulbert de Chartres, **224**, 226, 229.
Furtenbach, 435.

G

Gaétan de Tiene, 334.
Galien, **102**, 191, 203, 244, 245, 251, 252.
Galilée, 278, 345, 366, 450.
Gall (Franz), 507, 531.
Galuppi (Pascal), 524, 539.
Gandulphe de Bologne, 244.
Gardair, 563.
Garnier, 493, 494.
Garofalo, 532.
Garrigou-Lagrange, 559.
Gassendi (Pierre), 344, **379-380**, 451.
Gatti, 559.
Gaunilon, **236**, 241.
Gautier de St Victor, 243.
Gemelli, 559.
Gémiste Georges (Pléthon), **340**, 342, 352.
Genovesi, 452, 536.
Gentile (Giovanni), 525.
Geoffroy-Saint-Hilaire, 515.
George (Henry), 528.
Georges Pachymère, 201.
— **Scholarios** (Gennadios), 340, 342.
— **de Trébizonde**, **340**, 342.
Gérando (de), 487.
Gérard de Bologne, 322.
— **de Crémone**, **251**, 252.
— **de Nogent**, 322.
Gerbert, 197, 201, 220, **224**, **226**, 229, 244, 256.
Gerdil, **452**, 554.
Gerson (Jean), 295, 300, 330, **331**, 404.
Gersonide, 218.
Gerusez, 541.
Geulincx, **387**, 404.
Gilbert, 564.
Gilbert de la Porrée, 201, 222, **231**, 232, 243, 244, 245, 249, 258, 284.
Gille (abbé), 541.
Gilles de Lessine, 321,
— **de Rome**, **291**, **322**, 361.
— **de Viterbe**, 361.
Gilson, 508.

Gioberti, 375, 525-526, 553, **554-556.**
Gioja, 525, **539.**
Glanvill (Joseph), **417-418**, 419.
Godefroid de Fontaines, 322.
Gœrres, 540.
Gonzalez, 473, **559-560**, 561.
Gorgias, 37, **40-41.**
Gotama, 2, **15-16.**
Gotti, 294, 452.
Goudin, 447-448, 562.
Grabmann, 561.
Grandclaude, 562.
Gratry, 243, **548-550**, 556.
Grégoire (St) **le Grand**, 161, **193-194**, 196.
— **de Nazianze**, 118, **154**, 155, 158.
— **de Nysse**, 129, **154**, 155, 156, 158.
— **Palamas**, 201.
— **de Rimini**, **327**, 329.
Grimm, 431.
Groot (P. de), 566.
Groot (Gérard), 331.
Grotius (Hugo), 350, 385, 409, **423**, 444.
Gruender, 568.
Guedes Cabral, 532.
Guérinois, **447.**
Guesde (J.), 518, **520.**
Guido, 334, 335.
Guillaume d'Auvergne, 220, 253, **254**, 255, 256, 263, 304.
— **d'Auxerre**, 254.
— **de Champeaux**, 229-230, 233, 234, 242.
— **de Conches**, 232, 241, **244.**
— **de la Marre**, **307.**
— **de Meliton**, **254.**
— **de Moerbeke**, **251**, 252, 301, 330.
— **de Mortagne**, 232.
— **d'Ockam**, 234, 308, **324-328**, 350, 353, 360.
— **de St Amour**, 249, **307.**
— **de Warre**, **330.**
Gunther (Antoine), **540-541**, 561.
Gutberlet (Mgr), 241, 561.
Guy du Carmel, 330.
Guyau (J. M.), **510**, 527, 532.

H

Hæckel, 516, 532, **533-534.**
Haffner, 561.
Halévy, 511.
Hamilton (William), **440-441**, 513, 528.
Haon, 561.
Harlez (Mgr de), 8, 12.
Harper, 542, 566.
Harris (Dr), **528**, **531.**
Hartley (David), **425.**
Hartmann (Edouard), **506**, 512, 523.
Hauréau, 227, 319, **495**, 508.
Hegel, 28, 34, 120, 396, 472, 475-477, **480-482**, 483, 484, 486, 490, 492, 494, 506, 527, 535, 540, 546, 550, 553.
Heiric d'Auxerre, **224.**
Hell (S. J.), 567.
Helmholz, 522.
Helvétius, **431-432**, 452.
Hemmingsen (Niels), 349.
Henri de Brabant, **251.**
— **de Gand**, 220, 307, **308-311**, 313, 316, 317, 321, 322, 330, 361.
— **de Langenstein**, **327.**
Héraclide, 76.
— **de Pont**, **86.**
— **de Tyr**, **86.**
Héraclite, **24-27**, 41, 49, 56, 69, 127, 128, 136.
Herbart, **501-502**, 504.
Herbert, **438.**
Herder, **425**, 474.
Hergsen, 532.
Hermachus, 82.
Herman l'AHemand, 251.
— **le Dalmate**, 251.
Hermas, **124.**
Hermès (Georges), 539, 540, 569.
Hermias, 118, 129, 130.
Hernandez (Julien), 569.
Hérodote de Tarse, 89.
Hervas (Laurent), 451.
Hervé de Nédellec, 330.
Hetenyi (Jos.), 527.
Hettinger, 561.
Hieroclès, 117.
Hilaire (St), 123, 161, **162-163.**
Hippias, 37.
Hippocrate, 25, 244, 252.
Hippolyte de Rome, 123, 124, **134-135.**
Hirnheim (Jérôme), **417-418**, 419.
Hobbes (Thomas), **378-379**, 415, 424, 496.
Hœffding (Har.), 526.
Holbach (d'), 431, **432-433**, 445.
Holcot (Robert), 327.
Hontheim, 561.
Horace, 74, 84, 89, **97.**
Howison, 531.
Huet (Daniel), 387, **417-418**, 419.
Huet (F.), 526.
Hugon, 559.
Hugonin (Mgr), 554.

Hugues de Saint-Cher, 307.
Hugues de St-Victor, 241, 242, 244, 298.
Hulst (Mgr d'), 562.
Humbert de Gendrey, 322.
Humboldt (de), 253, 306.
Hume, 92, 327, 375, 386, 418, 425, **436-438**, 439, 441, 445, 455, 456, 457.
Hurtado de Mendoza, 448.
Hus (Jean), 329, **335**.
Husserl (Ed.), 505.
Hutcheson, 438.
Hutten (Ulrich de), 338, **339**.
Huxley, 514, **532**.

I

Ibn-Badja, Voir Avempace.
Ibn-Gebirol, Voir Avicebron.
Ibn-Al-Tofail, Voir Abou-Becr.
Irénée (St), 101, 123, 124, **132-134**, 135.
Isaac l'Aveugle, 213.
Isidore d'Alexandrie, 117.
Isidore de Séville, 123, 124, 196, 197, 198, 199, 223, 242.
Izoulet, 532.

J

Jacobi, 441-442.
Jacques (Amédée), 493, **494**.
— **d'Edesse**, 191.
— **de Venise**, 251.
Jaimini, 2, 14.
Jamblique, 115-117.
James (William), **529-530**, 573.
Janet (Paul), 493, **494**, 495, 498, 508.
Janet (Pierre), 498, 507.
Janvier (O. P.), 562.
Jaurès, 518, **520**.
Javelli, 354.
Jean de Baconthorp, 322, 361.
— **Chrysostome** (St), 154, **158**.
— **Damascène** (St), 123, **192-193**, 200, 201, 222, 258.
— **d'Espagne**, 251.
— **de Jandun**, 301, **334**.
— **de La Rochelle**, 256, 294, 300, **304**.
— **le Médecin**, 233.
— **de Mirecourt**, **334-335**.
— **de Naples**, 330.
— **Philopon**, **102**, 118, 119, 123, **191-192**, 203, 340, 341.
— **Quidort**, 321.
— **de la Rive**, 330.
— **de Saint-Thomas**, **447-448**.
Jean de Salisbury, 231, 232, **244-245**.
Jean-sans-Fiel, 554.
— **Scot-Erigène**, 120, 220, **228-226**, 229, 233, 320, 332.
Jean XXI, 251, 322, 324.
— **XXII**, 266, 289, 293, 324, 332.
Jérôme (St), 141, 151, 161, 183.
Johannes Major, **354**.
Johnson (Samuel), 528.
Joly (Henri), 508.
Jorest (O. P.), 567.
Jouffroy, 488, **493**, 494, 495, 541.
Jourdain (Ch.), 495, 508.
Jovellanos, 538.
Juda Ha-Lévi, 217.
Jungmann, 561.
Jurieu, 417, **424**, 444.
Justin (St), 103, 123, **124-127**, 128, 132, 140, 153, 198.

K

Kanada, 15-16, 35.
Kant, **453-473** et *passim*.
Kapila, 15, **16-17**, 18.
Katchthaler, 566.
Kautsky, 520.
Képler, 345, 450.
Kierkegaard (Sœren), 526.
Kilwardby (Robert), **307**, 321.
Kleutgen, 556, 561.
Knutzen (Martin), 454.
Kœllin (Conrad), 354.
Krause, 475, 483-485.
Krug, 474.

L

Laas (Ern.), 500, **522**.
Laberthonnière, 511, 557.
La Bouillerie (Mgr de), 563.
Labriola, 532.
Lachelier (Jules), 511.
Lacordaire, 292, 562.
Lactance, 123, 146, **151-152**, 153.
Lacydes de Cyrène, 85.
Lafitte (P.), **497**, 527.
Laforêt (Mgr), 554.
La Forge (de), 387.
Lahousse (S. J.), 564.
Lamarck, 515.
La Mennais, 129, 545, **546**, 547, 557.
La Mettrie, **431**, **433**, 445.
Lamy, 387.
Lanfranc, **224**, 236.
Lange, 515, 522, 535.

Lao-Tseu, 2, **19**, 20, 22.
Laromiguière, **487-488**.
Lassalle, 520, 521.
Laurent, 526.
Lavater, 531.
Lazarus, 504.
Le Dantec, 532.
Ledesma (Martin de), 356.
Lefebvre, 564.
Lefèvre d'Etaples (Jacques), 342.
Leibniz, **405-416** et *passim*.
Lelut, 507.
Lemoine (Al.), **493**, 507.
Léon XIII, 152, 158, 266, 270, 291, 293, 322, 355, 511, 512, 557, 566, 569.
Léon l'Hébreu, **218**, 341.
Lepidi (O. P.), 556, **559**, 564.
Leroux (Pierre), 518, 519.
Le Roy, 511.
Lessius, 356.
Leucippe, **34-35**, 70.
Lévêque (Ch.), 493, **494**.
Levi Ben-Gerson (Maître Léon), 218.
Lévy-Brühl, 521.
Lewes (George), 498, **513-514**.
Liard, 511.
Liberatore, 556, 558.
Liebmann (Otto), 505.
Liebneckt, 520.
Limbourg, 561.
Lipse (Juste), 344.
Littré (Em.), **497**, 498, 527, 532.
Locke (Jean), 79,**380-386**, 424 et *passim*.
Lœventhal, 533, 534.
Loisy, 209, 487, **570**.
Lombroso (César), 532.
Longet, 532.
Longin, 112.
Lortie, 567.
Lossada (P.), 451.
Lotze, **502-503**, 504.
Lubbock, 516.
Lucien de Samosate, **103**, 130.
Lucrèce, 16, 82, 89, **97-98**, 102, 222.
Lugo (de), 294, **448**.
Lupus, 547.
Luther, 350, 354, 376.
Luys, 532.
Lycon, 66, **86**, 97, 98.
Lyell (Ch.), 532.

M

Mably, 427.
Macedo, 449.
Mach (Ern.), 521, **522**.
Machiavel, 349.
Macrobe, 222.
Madhva, 15.
Mahieu (Léon), 563.
Maimonide (Moïse), 213, 215, **216-217**, 218, 252.
Maine de Biran, 430, **488-489**, 492, 548, 553, 573.
Maistre (Joseph de), **543-545**.
Malebranche, **387-392** et passim.
Mailhat, 447.
Malon (B.), 520.
Malthus, 515.
Mamert (Cl.), 194.
Mamiani,525.
Mancini, 539.
Mandeville (Bernard), **425**.
Mandonet, 267.
Manès, 107, 203.
Manier, 541.
Mangold (P. Jos.), 450.
Manning, **542**, 566.
Mano, 511.
Mantegazza, 532.
Manzoni, 551.
Mara, **191**.
Marc-Aurèle, 92, **95-96**, 130.
Marcion, **107-108**, 148, 151, 203.
Maret (Mgr), 554.
Margerie (Amédée de), **493**, 542.
Mareineke, 483.
Marin, **117**.
Maritain (Jacques), 563.
Marsile d'Inghen, **327**, 328.
— **de Padoue**, 335.
Marston (Roger), 304.
Martigné (O. M. C.), 563.
Martin (Th. H.), 508.
Martinez (Martin), 451.
Marvin, 530.
Marx (Karl), 520, 521, **533**.
Mastrius, 449.
Mata, 532.
Mather (Cotton), 528.
Mathieu d'Acquasparta, 307.
Mattiussi, 559.
Maudsley (H.), 514.
Maupertuis, 431.
Mauro (Sylvestre), 448.
Maury, 507.
Maxime le confesseur, 222.
Maxime de Tyr, 111.
Mayron (François de), 328-329.
Mazzella, 519.
Mc Cosh (James), 528.
Medina (Barthélemy de), 355.

Mélanchton (Phil.), 344, **349-350**, 405.
Melissus de Samos, **32**.
Melliton de Sardes, 130.
Ménandre, 107.
Ménédème, 47.
Mencius, 20.
Mendelssohn, 248.
Mendive, 560.
Menendez y Pelayo, 538, 560.
Ménodote de Nicomédie, **89**.
Mercier (Card.), 475, 564, **565**.
Merinero, 449.
Mersenne (P.), 367, 387.
Métrodore de Chio, **34**, 82.
Meyer, 561.
Miceli, 452, 539.
Michel Psellos, 201, **340**.
— **Scot**, **251**, 252.
— **de la Ste Trinité**, 446.
Michelet (Georges), 563.
Mielle (abbé), 563.
Mignon (abbé), 563.
Mill (James), 496, 498, 514.
— (Stuart), 475, 476, 496, 498, 500, 513, 514.
Miltiade, 130.
Ming (John), 567.
Minges, 559.
Minghetti, 551.
Minucius Félix, 123, **146-147**.
Mivart, 516.
Moderatus, 110.
Mœhler, 134, 560.
Mœller, 554.
Moïse, 5, 105, 107, 125, 137, 170, 219.
Moleschott, 532.
Molina, 562.
Molloy, 542.
Monescillo (Mgr), 560.
Monge, 564.
Monsabré, 562.
Montagne, 563.
Montaigne (Michel de), **348**, 417, 418, 546.
Montesquieu, **442-443**, 444.
Moore (Thomas), 568.
Moraes e Valle, 527.
More (Henri), 386, **421-422**.
Morgott, 561.
Morris, 530.
Mortillet, 532.
Moschus, 35.
Motazélites (Les), 202.
Motecallemin (Les), 206-207.
Mugnoz, 538.
Muller, 522.
Muniz (Patricio), 527.
Myson, 23.

N

Naigeon, 431.
Natorp (Paul), 505.
Naudin, 515.
Nausiphane, 76.
Neckam (Alexandre), 256.
Nélée de Scepsis, 58.
Némésius, 123, 154, **156-157**, 158, 222.
Newman (Card.), 542, 566.
Newton, 416, 454, 456.
Nicéphore Blemmydes, 201.
Nicolas (Auguste), 542, 550.
— **d'Autrecourt**, **334**, 335.
— **Cabasilas**, **201**.
— **de Cues**, 30, 332, **333**, 346.
— **de Damas**, **102**.
— **de Lyre**, **328**.
— **de Orbellis**, **329**.
Nicole, 387.
Nicoletti (Paul), 334.
Nielsen, 526.
Nietzche, **523-524**, 532.
Nifo (Augustin), **342-343**.
Nigidius Figulus, **110**.
Nizolius, **338**, 339.
Noel, 564.
Noget-Lacoudre, 541.
Nolte (Ch.), 561.
Notger, **224**.
Notker le bègue, **224**, 226.
— **le lippu**, 224.
Nourrisson, 508.
Numénius d'Apamée, **104**, 110, 112.
Nys, 564.

O

O'Bryen (Mgr), 566.
Odon de Cluny, 243.
— **de Tournai**, 224, 229, 230, 231, 233, 243, 282.
Oken, 515.
Olcott (Henri), 530.
Ollé-Laprune, 508, 550, 569.
Olivi (Pierre-Jean), 307.
Origène, 106, 123, 134, 135, **141-146**, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 163, 198, 222, 270.
Orti y Lara, 560.
Oviedo (Franc. de), **448**.

P

Pace (Edward), 568.
Paine (Thomas), 528.
Palmieri, 558.
Panætius de Rhodes, **78**, **149**, 163.
Pantène (S.), 135.
Paquet (Mgr), 567.
Paracelse de Hohenheim, 346.
Parménide, **31-32**, 33, 34, 41, 49, 56, 69.
Pascal (Blaise), 95, 207, 416, 417, **419-421**, 422, 548.
Paschase Radbert, 224.
Patandjali, 15, **16**.
Patrizzi, **344**, 346, 347.
Paulhan, 498.
Payot, 511.
Pecci (Card. Joseph), 559.
Peckam (Jean), 304, 307, 327.
Pègues, 559, 563.
Peillaube, 563.
Peregrinus, 103.
Periandre, 23.
Perrone, 559.
Perry, 530.
Pesch, 561.
Phédon, 47.
Phèdre, **81**, 99.
Philolaüs de Thèbes, 28, 29, **30**.
Philon, 2, **104-106**, 109, 115, 126, 140, 141, 142, 163, 210, 212.
Philon de Larisse, 85, 86, 99.
Philon le mégarique, 76.
Philostrate, **110**.
Photius, **200**.
Piat (Clodius), 563.
Pic de la Mirandole (François), 340, 341.
Pic de la Mirandole (Jean), **340-341**.
Picavet, 508.
Piccolomini (François), 342.
Pidal y Mon (Alex.), 560.
Pie X, 293, 557, 558, 570.
Pierce (Ch.), 529.
Pierre d'Abano, 334.
— d'Ailly, 306, 327, **328**, 330, 331, 350.
— d'Aquila, 328.
— d'Auvergne, 322.
— Damien, **224**.
— d'Espagne (Jean XXI), 201, 232.
— Lombard, 193, **244-245**, 255, 267, 311, 343, 354.
— de Poitiers, 242-244, 245.
— de Tarentaise, 307.
Pillon (F.), 509.
Piquer (André), 451.
Pittacus, **23**.
Platon, **48-57**, 75 et *passim*.
Pline l'Ancien, 98.
Plotin, **112-115**, 117, 118, 165, 172, 203, 340, 341, 415, 492, 495.
Plutarque, 117.
Plutarque de Chéronée, **111**.
Poiret (Pierre), 421-422.
Poland (William), 567.
Polémon, 84.
Polignac (Card. de), 98, 387.
Polus, 37.
Pomponace, 342.
Poncius, 449.
Pordage (Jean), 421, 422.
Porphyre, 2, 59, **102**, 112, 115, 116, 118, 190, 191, 192, 195, 203, 222, 227, 228, 229, 249, 258, 271, 340.
Porrette (Marguerite), 332.
Porta (Simon), 343.
Possevin, 283.
Potamon, 112.
Posidonius d'Apamée, **78**, 99.
Prepositinus, 253 ou 254.
Priestley (Joseph), **425**, 528.
Probus, 191.
Proclus, 112, **117**, 118, 190, 192, 203, 209, 212, 340.
Prodicus, **37**, 42.
Protagoras, 37, 38, 40, 60.
Proudhon, 518, **519-520**.
Pseudo-Justin, 125.
Ptah-Hotep, **5**, 6, 11.
Puigcerver, 538.
Pupius Pison, 102.
Py y Margall, 527.
Pyrrhon, **76-77**, 86, 87, 90, 92, 421.
Pythagore, **28-31**, 34, 36, 41, 49, 50, 56, 63, 66, 108, 111, 116, 127, 137, 194, 214, 215, 245, 264.

Q

Quadratus, **127**.
Quatrefages (de), 507.
Quételet, 526.

R

Rabier, 495, 508.
Raimbert (de Lille), 233.
Râmânaja, **15**.
Ramus, 338-339.
Rathier de Vérone, 226.
Rattier, 541.
Ravaisson, 495, 508, 573.

Raymond (Père), 559.
— **Lulle**, 189, 220, 247, 250, 350, 303, 308, **320-321**, 323, 333.
— **Martin**, 220, **252-253**.
Raynald de Piperno, 269.
Régis, **387**.
Régnon (de), 563.
Reid (Thomas),402, **439-440**, 441, 445, 487, 488, 489, 495, 528, 541.
Reimarus, **436**.
Reinhold (Ch), 474.
Remi d'Auxerre, **224**.
Rémusat (Ch. de), 493, 494.
Renacle, 511.
Renan, 147, 472, 509, 550.
Renouvier (Ch), **509-510**, 511, 527.
Reuchlin, 341, 342, 344, **351**, 352.
Reynaud (Jean), 518, 519.
Rhaban Maur, 220, **223**, 224.
Rhodon, 135, 146.
Riario Sforza (Card.), 557.
Ribot (Th.), 498, 507, 573.
Richard de Middleton, 250, 300, **307**, 309, 329.
Richard de St Victor, 161, 242, 244, 298, 331.
Richet (Th.), 498.
Rickert (Henri), 505.
Riehl (Alois), 505.
Ripley, 531.
Ritschl, 469, 487.
Ritter (Henri), 83, 120, 376, **487**.
Rivarola, 539.
Robert Grosse-Tête, **251**, 256, 304.
— **de Retines**, 251.
Roberty (de), 498.
Robin (Ch), 497.
Robinet, 431, 432.
Robinet (J. F.), 497.
Rodrigues (Olinde), 518.
Roland de Crémone, **249**, 307.
Romagnosi, 525, 539.
Romain (Frère), 292.
Ronayne, 567.
Roorda, 526.
Roscelin, 223, 229, **233-234**, 236, 237, 242, 243, 326.
Roselli, 451, 462, 538.
Rosmini, 524, 525, **550-553**, 557.
Rosset (Mgr), 562.
Rothenflue, 554.
Rousseau (Jean-Jacques), 208, 386. 423, 432, 442, **443**, **444**, 445, 456, 473,
Rousselot (X), 495, 508.
Roux-Lavergne, 562.
Royce, 531.
Royer-Collard, **488-489**, 490, 541.
Ruge (Arnold), 483, 520.
Rupert, 224, 243.
Ruysbroeck (Jean), 330, 331.

S

Saadyah, **215**, 217.
Sabatier (Aug.), 487, **510**, 570.
Saint-Lambert, 431.
Saint-Martin, **441**, 442.
Saint-Simon (Henri de), 496, 518, 519.
Saisset (Em.), 493, **494**, 495.
Salvador (Joseph), 218.
San (de), 564.
Sanchez (François), 348.
Sanchoniathon, **5**.
Sanseverino, 557, **558**, 559.
Sanz del Rio, 527.
Saturnin, **107**.
Sauvé (Mgr), 562.
Schell (Herm.), 570.
Schelling, 34, 110, 114, 475, **476-480**, 486, 527.
Scherer, 509, 550.
Schields, 568.
Schiffini, 559, **567**.
Schiller (Le poète), 474.
Schiller, 529, 530.
Schlégel, 560.
Schleiermacher,469, 476, 483, **486-487**, 510, 570.
Schmidt, 507.
Schneeman, 561.
Scholten, 526.
Schopenhauer, 476, 483, **485-486**, 501, 506, 540, 553.
Schrœder, 526.
Schultz, 474.
Schwalm (O. P.), 563.
Schwartz (Ignace), 448.
Schwetz, 561.
Séailles (Gab.), 495.
Sébille, **447**.
Sebonde (Raymond de), 241, **332-333**.
Sécrétan, 527.
Séguier, **447**.
Sénèque, 76, **92-94**, 96, 102, 165, 222.
Sennert (Daniel), **344**.
Sentroul (Mgr), 568.
Sepulveda, **342**.
Sergius de Rasain, 191.
Serres (de), 341.
Sertillanges, 563.
Servat Loup, 224.
Sextius, **110**.

Sextus Empiricus, 39, 81, **89-92**, 102, 201, 251, 418.
Sforza Pallavicini, 448.
S' Gravesande, 426.
Shaftesbury, 380.
Shanahan, 568.
Siger de Brabant, 220, 294, **300-302**, 307, 322.
Signoriello, 558.
Silvestre de Prierio, **354**.
Simon (Jules), 493, **494**.
— **Ben-Jokhai**, 104.
— **le Magicien**, **107**, 108, 109.
— **de Tournai**, 254.
Simplicius, **102**, 118, 119.
Singer, 520.
Sixte IV (Franç. de la Rovère), 294, 354.
— **V**, 294, **295**, 299, **329**.
Smith (Adam), 439.
Soave, 452, 539.
Socrate, **42-48**, 75, 112 et *passim*.
Solon, **23**, 48, 73.
Soncinas (Paul), 354.
Soranus, **149**.
Sordi, 558.
Sortais, 562.
Sosigène, 87, 102.
Sotion, **92**, 110.
Soto (Dominique), 294, 322, **355**, 356.
Souza (Soriano de), 568.
Spalding, 530.
Spaventa, **524**.
Spencer, 441, 498, 514, **517-518**.
Speusippe, 84.
Spinoza, 34, 120, 218. 376, 377, 387, **393-396**, 407, 415, 424, 445, 482, 495.
Spruit (Bellaar), 526.
Spurzheim, 531.
Stahl, 507.
Staséas, **102**.
Stattler (Benoît), 450, **474**.
Staudenmaier, 560.
Steinmeyer (Philippe), 450.
Steinthal, 504, 516.
Stewart (Dugald), **440-441**, 495, 541.
Stirner (Max), 483.
Stoeckl (Dr), 561.
Stolberg, 560.
Straton, 86.
Strauss, 483, **516**, 532.
Suarez, 275, 276, 294, 353, **356-361**, 448, 450, 451, 558, 559, 560, 562, 572.
Suisset (Richard), 328.
Surbled, 563.
Suso (Henri), **332**.
Swedenborg, **441**, 442.
Sylvestre de Ferrare (Franç.), 354-355.
Synésius de Cyrène, **158**.
Syrianus, 117, 159, 190.
Syron, 89.

T

Tabit, 202.
Taine (Hip.), **497-498**.
Talamo (Mgr), 558.
Tanner, 480.
Taparelli, 558.
Tarde, 498.
Tartaret (Pierre), 354.
Tatien, 123, **128-130**, 132.
Tauler (Jean), **332**.
Tchou-Hi, 19, 21-22.
Tedeschi, 539.
Telesio (Bernardino), **345**, 346.
Tempier (Et.), 301, 322.
Temple (William), 338.
Tertullien, 122, 123, 129, **147-151**, 153, 162, 180, 198, 282.
Testa (Alphonse), 524, 539.
Thalès de Milet, 23, **24-25**, 27, 28, 34, 36, 127, 136, 202, 365.
Thamiry, 563.
Thémistius, **102**, 118, 119, 122.
Théodore de Cyrène, 42, **48**.
— **de Gaza**, **342**.
Théophile d'Antioche, 129, **130**.
Théophraste, **57**, 58, 82, 86, 100, **101**.
Thiéry, 564.
Thierry (Aug.), 518.
— **de Chartres**, **261**, 232, 222.
— **de Freiberg**, 330.
Thomas (St) **d'Aquin**, **264-294** et *passim*.
— **de Cantimpré**, **251**.
— **de Harclay**, 322.
— **à Kempis**, **331**.
— **More**, 341, 346, **349**.
— **de Strasbourg**, **329**.
— **de Sutton**, 321.
— **d'York**, 256.
Thomassin, **421-422**.
Tiberghien, 526.
Tiedemann, 474.
Timon de Phlionte, 76-77.
Tissot, 495, 510.
Toland, 425.
Tolet, **255**.
Toloméi, 448.
Tommaseo, 551.
Tongiorgi, 558.
Tosca (P.), 451.

Toussaint, 431.
Trendelenburg, 503, 561.
Treschow (Niels), 526.
Trivet (Nicolas), 329.
Trombetta (Antoine), 354.
Tryphon, 125.
Tschirnhaus, 435.
Turgot, **444**, 445.
Turner, 568.
Tylor, 516.
Tyndall, 532.
Tyrrel, 570.

U

Ubaghs, 554.
Uccelli (abbé), 289, 559.
Ueberweg, 534.
Ulrich de Strasbourg, 330.
Ulrici, 483.
Urbain de Bologne, **334**.
Urraburu, 559.

V

Vacherot, 472, 493, **494**, 509, 527, 550.
Vaihinger, 505, **522-523**.
Valentin, **107-110**, 129, 133.
Valla (Joseph), 451, 536.
— (Laurent), 338, **339**.
Vallès (Franç.), 348.
Valliet, 562.
Van der Aa (S. J.), 564.
Vanderwelde, 526.
Van Helmont (J. B.), 345.
— — (Mercure), 421, 422.
Van Overbergh, 564.
Vanini, 342-343.
Varron, 102, 139, 165, 180.
Vasquez (Gabriel), 241, **356**.
Ventura (Père), 547.
Vera, 524.
Vercellone, 554.
Vernia (Nicoletto), 342.
Viardot, 532.
Vico, 423-425.
Victoria (Franç. de), 354, **355**, 451.
Victorinus, 165, 222, 258.
Vidal, 538.
Vinas (Michel de), 448.
Vincent de Beauvais, 252-253.
Vinci (Léonard de), 345.
Vivès (Louis), 338, 339, **347-348**.
Vogt, 532, 534.
Volney, 431.
Voltaire, 432, **426-427**, 544.
Vorillon (Guillaume), 329.
Vulpian, 507, 532.
Vyasa, 6, 12, 13.

W

Wadding, 311, 312, 354.
Wagner, 480.
Waitz (Theodor), 504.
Wallace (Russel), 515, 516, 525.
Wang Yang Ming, 22.
Weber, 511.
Weisse, **483**, 502.
Wiclef, 329, 335.
Wilbois, 511.
Wilmann (Otto), 561, 566.
Windelband, 505.
Wirchow, 532, 535.
Wise (Isaac), 218.
Wiseman, 542, 566.
Witelo, 330.
Witherspoon, 528.
Wolf, 423, **435-436**, 450.
Wolkmann, 502.
Wulf (de), 319, 564.
Wundt (Guil.), 503, 504.
Wyrouboff, 497.

X

Xenocrate, 16, 57, 82, 84.
Xenophane, **31-32**, 33.

Z

Zabarella, 343.
Zacharie, 123, **191**.
Zeller, 52, 505.
Zénon de Cittium, 48, 77, 81, 84, 85, 87, 99, 106, 111, 129, 138, 149, 174.
— **d'Elée**, 31, 33, 40, 47.
Zénocrate, 82.
Zerbo, 539.
Ziehen, 521.
Zigliara (Card.), 547, 556, 558.
Zimara (Marc-Antoine), 342.
Zimmermann, 502.
Zœllner, 533, 535.
Zoroastre, 8, 12, **13**, 104.
Zumel (Franç.), 356.
Zwingle, 344, 350.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE

Pages

Division générale de la Philosophie. 1
Tableau synoptique de la Philosophie ancienne 2
Tableau — de la Philosophie chrétienne. 122
Tableau — de la Philosophie patristique 123
Tableau — de la Philosophie scolastique 220
Tableau — de la Philosophie moderne 337
Tableau — de la Philosophie des XVII^e^ et XVIII^e^ s . . 362
Tableau — de la Philosophie de Kant 454
Tableau — de la Philosophie contemporaine. 475
Coup d'œil rétrospectif et conclusions 571
Table onomastique 574

PREMIÈRE ÉPOQUE

La Philosophie ancienne.

PREMIÈRE PÉRIODE

La Philosophie orientale.

§ I. — Sagesse des anciens peuples 5
§ II. — Philosophes de l'Orient 12
1. — En Perse : Zoroastre. 12
2. — Dans l'Inde : Vyasa, Gotama, Bouddha. . . . 13
3. — En Chine : Lao-tseu, Confucius 19

DEUXIÈME PÉRIODE

La Philosophie grecque.

Première Phase : antésocratique.

§ I. — Ecole naturaliste d'Ionie : Thalès. 24
§ II. — Ecole mathématique d'Italie : Pythagore . . . 28
§ III. — Ecole idéaliste d'Elée : Parménide 31

§ IV. — Ecole atomistique d'Abdère : Démocrite. . . . 34
§ V. — Les Ecoles antésocratiques à Athènes 36
A. — Les Eclectiques : Anaxagore et Empédocle . . 37
B. — Les Sophistes : Protagoras et Gorgias. . . . 39

Deuxième Phase : socratique.

§ I. — Socrate 42
1. — Sa vie, sa philosophie, sa mort 42
2. — Disciples de Socrate : les Demi-socratiques. . . 47
§ II. — Platon : sa vie, ses œuvres. 48
1. — Dialectique 50
2. — Physique 53
3. — Morale 55
§ III. — Aristote : sa vie, ses œuvres 57
1. — La Logique 58
2. — La Philosophie spéculative. 62
A. — La Physique. 62
B. — La Métaphysique 68
3. — La Philosophie pratique. 71

Troisième Phase : postsocratique.

§ I. — Le Pyrrhonisme : Pyrrhon. 76
§ II. — Le Stoïcisme : Zénon 77
§ III. — L'Epicurisme : Epicure 81
§ IV. — L'Académie : Carnéade et Arcésilas 84
§ V. — Le Lycée : Théophraste. 86

TROISIÈME PÉRIODE

La Philosophie gréco-romano-orientale.

§ I. — La Philosophie gréco-romaine. 88
1. — Le Scepticisme romain : Ænésidème et Sextus. . 89
2. — Le Stoïcisme romain : Epictète et Sénèque. . . 92
3. — L'Epicurisme romain : Lucrèce 97
4. — L'Ecole académique à Rome : Cicéron. 98
5. — L' Ecole péripatéticienne à Rome : Andronicus. 101
§ II. — La Philosophie gréco-orientale 103
1. — La Philosophie gréco-juive : Philon. 104
2. — Le Gnosticisme : Valentin 106
3. — Le Néo-pythagorisme 110
§ III. — Le Néo-platonisme alexandrin. 111
1. — Le Néo-platonisme philosophique : Plotin. . . 112
2. — Le Néo-platonisme mystique : Jamblique . . . 115
3. — Le Néo-platonisme encyclopédique : Proclus. . 117
4. — Le Néo-platonisme aristotélicien : Porphyre . . 118

DEUXIÈME ÉPOQUE

La Philosophie chrétienne.

PREMIÈRE PÉRIODE

La Philosophie patristique.

Première Phase : Débuts de la Philosophie patristique.

§ I. — Les Pères grecs des IIe et IIIe siècles 124
1. — Saint Justin 124
2. — Le Pseudo-Justin, Tatien, Hermias. 127
3. — Athénagore 130
4. — Les Polémistes : S. Irénée 132
§ II. — Les Pères alexandrins 135
1. — Clément d'Alexandrie 135
2. — Origène 141
§ III. — Les Pères latins ou Africains 146
1. — Minucius Felix 146
2. — Tertullien 147
et S. Cyprien 151
3. — Arnobe et Lactance. 151

Deuxième Phase : Apogée de la Philosophie patristique.

§ I. — La Patristique grecque aux IVe et Ve s. 154
1. — Mouvement origéniste : S. Grégoire de Nysse . 154
2. — Mouvement Néo-platonicien : Le Pseudo-Denys 158
§ II. — La Patristique latine aux IVe et Ve s. 161
1. — S. Hilaire et S. Ambroise 162
2. — S. Augustin. 164
A. — Philosophie de la Connaissance. 166
B. — Philosophie de l'Etre 175
C. — Philosophie de la Vie 187

Troisième Phase : Déclin de la Philosophie patristique.

§ I. — En Orient : J. Philopon, S. Jean Damascène . . 190
§ II. — En Occident : Boèce, S. Isidore, S. Bède. . . . 193

DEUXIÈME PÉRIODE

La Philosophie médiévale.

SECTION I

La Philosophie byzantine, arabe et juive

§ I. — La Philosophie byzantine 200
§ II. — La Philosophie arabe 201

1. — Le mouvement arabico-oriental : Avicenne . . 205
2. — Le mouvement arabico-hispanique : Averroès . 208
§ III. — La Philosophie juive 213
1. — Le mysticisme juif : le Zohar 213
2. — Les Philosophes juifs : Avicebron, Maimonide. . 215

SECTION II

La philosophie scolastique

Première Phase : Formation de la Scolastique.

§ I. — Le Temps des Ecoles 221
1. — Organisation des Ecoles 221
2. — Premiers écolâtres 223
§ II. — Le Temps des systèmes 226
1. — La querelle des Universaux 227
2. — Les systèmes réalistes. 229
A. — Le réalisme outré : Guill. de Champeaux. . 229
B. — Le réalisme platonicien : Bernard de Chartres 230
C. — Le réalisme panthéiste : Bernard de Tours . 232
3. — Les systèmes antiréalistes 233
A. — Le nominalisme : Roscelin 233
B. — Le conceptualisme : Abélard 234
4. — Le Réalisme modéré 235
Synthèse de S. Anselme. 236
5. — Les systèmes indépendants 242

Deuxième Phase : Apogée de la Scolastique.

§ I. — Les Initiateurs du XIIIe siècle 248
1. — Les Universités. 244
2. — Les Ordres religieux 249
3. — Les Philologues et les Traducteurs 250
4. — Savants et vulgarisateurs 252
§ II. — Les Prédécesseurs immédiats de S. Thomas. . . 253
1. — Guillaume d'Auvergne et Alex. de Halès . . 254
2. — Albert le Grand 257
§ III. — **S. THOMAS D'AQUIN**. 264
1. — Vie et œuvres de S. Thomas 265
2. — La synthèse scolastique et thomiste. 269
3. — Eloge de S. Thomas. 288
§ IV. — Les Contemporains de S. Thomas 294
1. — S. Bonaventure. 294
2. — Siger de Brabant 300
3. — Roger Bacon 304
§ V. — Les derniers philosophes du XIIIe siècle. 307

1. — Henri de Gand 308
2. — Duns Scot 311
3. — Raymond Lulle 320

Troisième Phase : Décadence de la Scolastique.

§ I. — Les Systèmes de la Décadence 323
1. — L'Ecole ockamiste : Guil. Ockam. 323
A. — Ses origines 323
B. — Ses développements 327
2. — Les Ecoles dogmatico-réalistes 328
3. — L'Ecole mystique. 330
4. — Les Ecoles antiscolastiques 333
§ II. — Les dernières étapes de la Décadence 336

TROISIÈME ÉPOQUE

La Philosophie moderne.

PREMIÈRE PÉRIODE

La Philosophie pendant la Renaissance.

SECTION I

La Philosophie de la Renaissance

§ I. — La Restauration de l'antiquité 338
1. — La Renaissance des Lettres 338
2. — La Renaissance du Platonisme 340
3. — La Renaissance de l'Aristotélisme. 341
4. — La Renaissance des Systèmes secondaires . . . 344
§ II. — Les Recherches nouvelles de la Renaissance . . . 345
1. — Le Naturalisme de la Renaissance 345
2. — L'Humanisme de la Renaissance 347
3. — Le Réformisme de la Renaissance. 350

SECTION II

La Scolastique pendant la Renaissance

§ I. — Décadence de l'Ockamisme et du Scotisme . . . 353
§ II. — Le Renouveau du Thomisme 354
§ III. — L'Eclectisme Suarézien 356

DEUXIÈME PÉRIODE

La Philosophie moderne des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

SECTION I

Les Maîtres et les Initiateurs

§ I. — François Bacon 363
§ II. — René Descartes 367

SECTION II

Les Disciples et les Ecoles

Première Phase : Les Philosophes du XVII^e siècle.

I°. — A l'Ecole des Maîtres 378
§ I. — Les Empiristes : HOBBES, GASSENDI 378
LOCKE. 380
§ II. — Les Idéalistes. 386
A. — MALEBRANCHE. 387
B. — SPINOZA 393
II°. — En marge de BACON et de DESCARTES 396
§ III. — Les Eclectico-chrétiens. 396
A. — BOSSUET 396
B. — FÉNELON 402
C. — LEIBNIZ. 405
§ IV. — Les Sceptiques et fidéistes : BAYLE, HUET. . . . 417
BLAISE PASCAL 419
§ V. — Les Mystiques et sentimentalistes 421
§ VI. — Les Politiques et Sociologues 423

Deuxième Phase : Les Ecoles du XVIII^e siècle.

§ I. — Ecole sensualiste 425
1. — VOLTAIRE 426
2. — CONDILLAC 427
3. — LES ENCYCLOPÉDISTES 431
§ II. — Ecole idéaliste : BERKELEY, WOLF. 433
§ III. — Ecole sceptique : HUME 436
§ IV. — Ecole écossaise : REID 438
§ V. — Mystico-sentimentale : SAINT-MARTIN, JACOBI. . 441
§ VI. — Ecole sociale : J.-J. ROUSSEAU 442

SECTION III

La Scolastique pendant les XVII^e et XVIII^e siècles

§ I. — Sa conservation au XVII^e siècle 446
§ II. — Son déclin au XVIII^e siècle 450

SECTION IV

KANT

Initiateur et Maître de la Philosophie contemporaine

§ I. — Période antécritique. 455
§ II. — Période critique. 457
1. — Critique de la Raison pure. 457
2. — Critique de la Raison pratique 464
3. — Critique de la Faculté de juger 467

TROISIÈME PÉRIODE

La Philosophie contemporaine du XIXe siècle

SECTION I

La Philosophie rationaliste du XIXe siècle

§ I. — Les Ecoles principales 476
1. — Le Panthéisme germanique 476
A. — Idéaliste : Fichte, Schelling, Hégel . . . 476
B. — Réaliste : Krauze, Schopenhauer. 483
2. — L'éclectisme français 487
A. — Les précurseurs 487
B. — Victor Cousin 489
C. — Les Disciples. 492
3. — Le positivisme anglo-français : Aug. Comte . . 496
§ II. — Evolution en Ecoles secondaires. 501
1. — Le mouvement idéaliste en Allemagne. 501
A. — Le psychologisme : Herbart, Wundt . . . 501
B. — Le Néo-Kantisme 504
C. — L'intuitionisme panthéistique : Hartmann. . 506
2. — Le mouvement éclectique en France. 506
A. — Le spiritualisme modéré. 508
B. — Le Néo-criticisme : Renouvier. 509
C. — L'intuitionisme de Bergson 511
3. — Le mouvement positiviste d'Angleterre 512
A. — L'évolutionisme : Darwin, Spencer 513
B. — Le socialisme : Saint-Simon, Karl Marx . . 518
C. — Le critico-positivisme : Nietzsche 521
§ III. — Diffusion de toutes ces écoles : 524
A. — Dans les autres pays 524
d'Europe : Italie, Belgique, Espagne . . . 524
En Amérique, aux Etats-Unis 526
B. — Le Matérialisme cosmopolite. 531

SECTION II

La Philosophie scolastico-chrétienne

§ I. — Les Fluctuations de la Philosophie chrétienne. . 537
1. — Divers Eclectismes dans tous les pays. 538
2. — Nouveaux Essais de philosophie chrétienne. . . 543
A. — Le Traditionalisme : de Bonald 543
B. — Le Sentimentalisme : Gratry 548
C. — Le Rosminianisme : Rosmini. 550
D. — L'Ontologisme : Gioberti, Ubaghs. 553

§ II. — La Restauration néo-scolastique 556
1. — En Italie : Sanseverino, Liberatore 558
2. — En Espagne : Gonzalez 559
3. — En Allemagne : Kleutgen 560
4. — En France : Farges et E. Blanc 562
5. — En Belgique : Card. Mercier 565
6. — Dans les autres pays d'Europe 566
7. — Dans le Nouveau-Monde, au Canada 566
Aux Etats-Unis et dans l'Amérique du Sud . . 567
Dernières fluctuations : l'immanentisme 569
CONCLUSIONS : Retour à S. Thomas 571
A l'aurore du xx^e siècle ! 572

ERRATA

Page	*ligne*	*au lieu de*	*écrivez*
10	21e	Béhescht	Behesht
30	26e	Cuse	Cues
42	25e	φίλάνθφωπος	φίλάνθρωπος
85	5e	la	les
100	5e	κοςμος	κόςμος
118	20e	celle	celles
119	13e	Nisibis	Nisibe
156	30e	apocotastase	apocatastase
162	24e	cretaum	creatum
210	5e	Λογός	Λόγος
232	6e	Guillaume	Guillaume ou Gautier
252	41e	1208	1268
257	7e	servit	se vit
297	35e	apprête	appète
329	5e	de	des
387	18e	1754	1764
415	34e	; il	. » Il
417	14e	Montagne	Montaigne
420	26e	mos-	mo-
»	27e	se-	ses
422	39e	danced ont	dance dont
425	19e	écloe	école
481	43e	de	du
509	2e	par là	par le
521	11e	Léon-	Lévy-
526	42e	Transcandantal	Transcendantal

LIBRAIRIE BERCHE ET PAGIS
69, Rue de Rennes, 69. — Paris (VIe)

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

D. BARBEDETTE, P. S. S.

DEUXIÈME ÉDITION
avec table onomastique
1 vol. in-18 de 600 pages . . . . . 16 francs.

M. Léon Mahieu, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Université catholique de Lille et censeur officiel de l'ouvrage : « *Il m'est très agréable de vous dire tout le bien que je pense de votre belle et grande Histoire de la Philosophie* (*cf.* Préface, p. VII).
(Lille, le 24 déc. 1921.)

* * *

Em. Card. Billot : « *J'ai reçu votre beau livre et je viens vous en féliciter en toute sincérité. Pour ce qui est des tendances générales, des directives les plus importantes, de l'esprit, de la préface et des conclusions, je vous donne sans restriction aucune mon humble suffrage.* »
(Rome, le 28 janv. 1923.)

* * *

R. P. Pègues, O. P. : « *Livre tout entier sans inutilité ni longueur, condensation très pleine et très serrée, qui fait de cette Histoire un Manuel idéal et un excellent instrument de travail... Une histoire de la Philosophie qui aboutit à formuler de telles conclusions s'impose d'elle-même à tous ceux qui ont le souci du bien de l'intelligence. Dans les Collèges, dans les Séminaires, dans les Instituts, elle sera le Manuel classique. Il faudra aussi qu'elle se répande, le plus qu'il sera possible, parmi la jeunesse des Universités. Et jusque dans le monde, parmi ces nombreuses intelligences qui ont faim et soif de vérité, la faire connaître et la répandre sera une œuvre excellente entre toutes.* » (Revue Thomiste, 1923, p. 120.)

* * *

M. J. Maritain : « *L'historien de la Philosophie doit nécessairement être philosophe et essayer de juger à la lumière des principes les changements historiques qu'il décrit : telle est la méthode de M. Barbedette et nous l'en félicitons. — Ce qui satisfait surtout l'esprit, c'est de voir enfin la philosophie des Pères et celle de l'École mises dans leur vrai jour et occuper la place à laquelle elles ont droit dans une histoire véridique et sainement conçue. — Cette Histoire, de tous points remarquable, qui met, comme il est juste, saint Thomas d'Aquin au centre de l'œuvre, en pleine lumière, rendra de très grands services.* » (Revue de Philosophie, 1923, p. 632.)

M. M. de Wulf : « *L'Histoire de la Philosophie de M. Barbedette s'inspire de théories et de directions que nous regardons comme vitales et constitue un manuel clair et précis. Il présente sur d'autres l'avantage d'être écrit dans une langue vivante.* »

(Revue Néo-scol., 1923, p. 449.)

* * *

R. P. Hilaire de Barenton, O. M. C. : « *Dans des pages fortement burinées, pleines de documents puisés aux sources les meilleures et les plus abondantes, faciles et même agréables à lire, l'auteur raconte les efforts de l'intelligence humaine depuis le 3e millénaire avant notre ère jusqu'à nos jours : histoire parfois passionnante, défilé de tous les grands génies.* » (Annales franciscaines, 1923, p. 160.)

* * *

R. P. Rolland-Gosselin, O. P. : « *M. Barbedette a grand soin de l'ordre et de la clarté pédagogiques ; la Bibliographie sobre, mais très suffisante est, aussi bien que l'ensemble du Manuel, adaptée à l'enseignement.* » (Rev. des Sc. Phil. et Théol. 1923, p. 545.)

* * *

R. P. Hugon, O. P. : « *Votre* Histoire *est un excellent complément à votre* Cours de Philosophie. *Vous avez su condenser en des formules brèves et pleines, claires et profondes, des trésors de doctrine.* »

(Collegio angelico, 17 janv. 1923.)

* * *

J. Bricout : « *On ne saurait être plus clair, ni plus heureusement didactique :... avec le louable souci de s'exprimer partout en un français intelligible et correct.* » (Rev. Apolog., oct. 1923, p. 92.)

* * *

R. P. Rod. Villeneuve, O. M. I. : « *Livre de lente formation et dont les alluvions n'ont point été violentes. Tout y est fort net dans la conception et dans la rédaction... M. le Chan. Barbedette est un vétéran de l'enseignement philosophique. On sait que son* Cours de Philosophie *est monté déjà à sa trente-deuxième édition : ce qui reporte à la vogue qu'ont connue naguère les Zigliara et les Sanseverino. Mais sûrement l'*Histoire de la Philosophie *formera son principal mérite dans le monde de l'enseignement.* »

(Le Canada français, 1923, p. 229.)

* * *

M. Gaston Rabeau : « *Nous avons là, non plus des tronçons disjoints de la pensée humaine, séparés par l'abîme géant du Moyen-âge, mais une histoire de la philosophie dans son unité et sa continuité naturelles. — L'exposition des doctrines est toujours faite avec une parfaite clarté, que rend apparente un excellent appareil typographique. Le Manuel est complet...sa fortune est assurée dans les séminaires ; il sera pour les étudiants un instrument précieux. Par la multitude des renseignements précis, si rarement réunis en un même volume, il mérite d'être recommandé aux maîtres et aux élèves.* »

(Rev. des Sciences religieuses, 1924, p. 176.)

Établissements André Brulliard, Saint-Dizier (Hte-Marne). — 1929.

13,895

109
B16

13,8

Barbedette, D.

AUTHOR

Histoire de la Philosophie

TITLE

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709